

**Die Selbsterkenntnis der Seele und ihr Verhältnis zu Gott:  
Eine Untersuchung im Ausgang von der dreifachen  
Gottebenbildlichkeitslehre bei Thomas von Aquin**

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades  
der Philosophischen Fakultät  
der Universität zu Köln

im Fach Philosophie

vorgelegt von

**Lin, Yueh-Kuan**

aus Kaohsiung, Taiwan (R.O.C.)

Köln, Sommersemester 2019

Erstgutachter: Prof. Dr. Dr. h.c. Andreas Speer  
Zweitgutachter: Prof. Dr. David Wirmer  
Drittgutachterin: Jun.-Prof. Dr. Fiorella Retucci

Datum der Defensio: 12.07.2019

In liebevoller Erinnerung an meine Mutter

*A-Fu Huang*

„Laetetur cor quaerentium dominum. Quaerite dominum et confirmamini; quaerite faciem eius semper.“ (Augustinus, *trin.*, 15.2.2)

„Trinitas appareat in imagine dei quod est homo secundum mentem quae renouatur in agnitione dei secundum imaginem eius qui creauit hominem ad imaginem suam.“ (Augustinus, *trin.*, 15.3.5)



# Inhaltsverzeichnis

VORWORT .....	VII
EINLEITUNG .....	1
KAPITEL 1    DIE EINTEILUNGSPRINZIPIEN UND DIE WISSENSCHAFTLICHKEIT DER <i>SACRA DOCTRINA</i> UND IHRE BEZIEHUNG ZUR GLÜCKSELIGKEITSLEHRE .....	11
<b>1.1    Die Geschichte der Sentenzenbücher und Thomas' Sentenzenkommentar.....</b>	<b>12</b>
1.1.1    Das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus und die Kommentartradition der Sentenzen im Mittelalter als literarische Gattung .....	12
1.1.2    Ein skizzenhafter Vergleich zwischen dem Meister und Thomas bezüglich ihrer Quellen und formaler Gliederung .....	16
<b>1.2    Der Prolog des Thomas zu seinem Sentenzenkommentar.....</b>	<b>18</b>
1.2.1 <i>processio</i> und das implizite <i>exitus-reditus</i> -Schema als Strukturprinzipien .....	19
1.2.2    Der Sentenzenprolog des Lombarden und sein Einteilungsprinzip in <i>Sent.</i> I, d. 1.....	28
1.2.3    Die Absicht und das Einteilungsprinzip der Heiligen Lehre anhand der Prologe in den ersten zwei Distinktionen .....	33
1.2.4    Die <i>beatitudo</i> als <i>operatio hominis</i> und als die letzte Tätigkeit des Verstandes mit dem Willen (d. 1, q. 1, a. 1) .....	41
1.2.5    Vorbemerkungen zur Gestaltung der theologischen Wissenschaftstheorie .....	45
<b>1.3    Die theologische Einleitungslehre des Thomas in seinem Prolog zum Sentenzenkommentar             (prol. q.).....</b>	<b>47</b>
1.3.1    Die Existenznotwendigkeit der Heiligen Lehre neben den philosophischen Disziplinen (a. 1) .....	47
1.3.2    Die Einheit der Heiligen Lehre (a. 2) .....	52
1.3.3    Die Wissenschaftscharaktere der Theologie und die Subalternationslehre (a. 3).....	59
1.3.3.1 <i>Quaestiuncula</i> 1: Ist die Theologie praktisch oder spekulativ?.....	59
1.3.3.2 <i>Quaestiuncula</i> 2: Ist Theologie eine Wissenschaft?.....	60
1.3.3.3 <i>Quaestiuncula</i> 3: Ist Theologie Weisheit?.....	67
1.3.4    Die Bestimmung des Gegenstandes der Theologie (a. 4) .....	69
1.3.5    Die Vorgehensweise der Theologie (a. 5) .....	70
<b>1.4    Zusammenfassung.....</b>	<b>74</b>

KAPITEL 2	DIE NATÜRLICHE GOTTESERKENNTNIS UND DIE SELBSTERKENNTNIS DER SEELE HINSICHTLICH DER TRINITARISCHEN GOTTEBENBILDLICHKEIT DES MENSCHEN IN <i>SUPER I SENT. D. 3</i> .....	77
2.1	<b>Der Textaufbau der dritten Distinktion des ersten Buches</b> .....	77
2.1.1	Der formale Aufbau des Petrus Lombardus und Thomas' Gliederung .....	77
2.1.2	Die triplex via und Thomas' Gottesbeweis (d. 3, <i>div. prim. text.</i> ) .....	80
2.2	<b>Die erkenntnistheoretischen und ontologischen Voraussetzungen der natürlichen Gotteserkenntnis (q. 1)</b> .....	88
2.2.1	Die Möglichkeit der Gotteserkenntnis durch Geschöpfe (a. 1).....	88
2.2.2	Die Zugänglichkeit der menschlichen Erkenntnis (a. 2) .....	95
2.2.3	Die ontologische Grundlage (a. 3).....	98
2.2.4	Die Erkennbarkeit der Trinität (a. 4) .....	100
2.3	<b><i>Similitudo</i>: Das <i>vestigium Trinitatis</i> und die <i>imago Trinitatis</i></b> .....	103
2.3.1	Die Spurähnlichkeit in allen Geschöpfen (q. 2) .....	104
2.3.2	Die Bildähnlichkeit: Begriffsbestimmung und Subjekt des Bildes (q. 3, a. 1) .....	107
2.4	<b>Exkurs: Überblick über den Zusammenhang von Selbsterkenntnis, Selbstbezüglichkeit und Gottebenbildlichkeit bei Augustinus und ihre Rezeption im Mittelalter</b> .....	110
2.4.1	Der Ansatz der Selbsterkenntnis in der Antike und die Fortsetzung in Augustins <i>De Trinitate</i> : Die Selbstbezüglichkeit und die Dreieinigkeitstruktur des <i>se nosse</i> .....	110
2.4.2	Grundriss der Rezeptionsgeschichte und die Themenvorgabe des Sentenzenmeisters .....	123
2.5	<b>Die erste Bezeichnung <i>memoria-intelligentia-voluntas</i> gemäß den Vermögen (<i>secundum potentias</i>) (q. 4)</b> .....	128
2.5.1	Die wesentlichen Merkmale der drei Ternarglieder und ihre Unterscheidung zueinander (a. 1) .....	129
2.5.2	Ihr Verhältnis zu der Seele (a. 2) .....	137
2.5.3	Ihr reziprokes Verhältnis in Hinblick auf eine Ordnung (a. 3) .....	141
2.5.4	Gegenstandsbezug des Bildes und der Gleichheit (a. 4) .....	143
2.5.5	Das Akt-Problem und Thomas' erste Behandlung der Selbsterkenntnistheorie anhand der augustiniischen Sempiternitäts-Frage (a. 5) .....	150
2.6	<b>Die zweite Bezeichnung <i>mens-notitia-amor</i> gemäß den Habitus (<i>secundum habitus</i>) (q. 5)</b> .....	162
2.7	<b>Nachtrag: Das dreifache Bild (<i>triplex imago</i>) und seine Aufnahmefähigkeit für Gott (<i>exp. sec. part. text.</i>)</b> .....	166
2.8	<b>Zusammenfassung</b> .....	171

KAPITEL 3	THOMAS' AUSEINANDERSETZUNG MIT AUGUSTINS THEORIE DER <i>MENS</i> ALS <i>IMAGO TRINITATIS</i> UND DER SELBSTERKENNTNIS ALS GRUNDLEGUNG SEINER SELBSTERKENNTNISTHEORIE IN <i>Q.D.DE VER.</i> Q. 10 .....	173
3.1	Der Aufbau des <i>Q.D. De ver.</i> und die inhaltliche Darstellung der Quaestio 10 .....	173
3.2	Die Bestimmung der <i>mens</i> : Die Auseinandersetzung mit augustinischen Ternaren (q. 10, a. 1-3) .....	178
3.2.1	Die Verhältnisbestimmung von <i>mens</i> und <i>essentia animae</i> (a. 1) .....	178
3.2.2	Das Verhältnis von <i>memoria</i> und <i>mens</i> (a. 2) .....	183
3.2.3	Die Verhältnisbestimmung von <i>memoria</i> und <i>intelligentia</i> (a. 3) .....	192
3.3	Das erste Gebiet der Verstandeserkenntnis: Die Erkenntnis der materiellen Dinge und das Problem der Erkenntnisquelle (q. 10, a. 4-6) .....	199
3.3.1	Die Erkenntnis der materiellen Dinge und der singulären Materien (a. 4-5) .....	200
3.3.2	Die Zweistämmigkeit der intellektuellen Erkenntnis des Menschen und die Bedeutung des <i>lumen intellectus agentis</i> bezüglich der Begriffsbildung und Prinzipienerkenntnis (a. 6) .....	203
3.4	Die trinitarische Ausprägung in dreistufigen Objekten: Die Spurähnlichkeit, die Ähnlichkeit <i>per analogiam</i> und die Ähnlichkeit <i>per conformitatem</i> (q. 10, a. 7) .....	214
3.5	Das zweite Erkenntnisgebiet: Selbsterkenntnis der Seele und die Erkenntnis ihrer Zustände (q. 10, a. 8-10) .....	227
3.5.1	Thomas' Theorie von der vierfachen Selbsterkenntnis der Seele (a. 8) .....	227
3.5.1.1	Zwei dominante Auffassungen von der Selbsterkenntnis der Seele: Die augustinische <i>per essentiam</i> und die aristotelische <i>per speciem</i> .....	228
3.5.1.2	Die Analyse der thomanischen vierfachen Selbsterkenntnis der Seele in der Hauptlösung .....	231
3.5.1.3	Auseinandersetzung mit Pro- und Contra-Argumenten hinsichtlich der beiden grundlegenden Positionen .....	246
3.5.2	Die Habituserkenntnis der Seele und die Bedeutung des Ausdrucks „ <i>per praesentiam habitus vel mentis</i> “ (a. 9-10) .....	254
3.6	Das dritte Erkenntnisgebiet: Gotteserkenntnis und die Unterscheidung zwischen dem <i>secundum se</i> und dem <i>quoad nos</i> Selbstverständlichen (a. 11-13) .....	261
3.7	Zusammenfassung .....	269
KAPITEL 4	DIE SELBSTERKENNTNIS DER SEELE IN <i>SCG</i> UND <i>STH</i> UND IHR VERHÄLTNIS ZUR WELT UND ZU GOTT .....	273

<b>4.1</b>	<b>Thomas' kurze Behandlung des Themas von der Selbsterkenntnis der Seele in ScG III, 46.....</b>	<b>273</b>
<b>4.2</b>	<b>Die Selbsterkenntnislehre der Seele in STh I, q. 87 und 89.....</b>	<b>279</b>
4.2.1	Die Selbsterkenntnis der Seele (q. 87, a. 1) .....	280
4.2.1.1	Das metaphysische Wirklichkeitsprinzip der Seele und ihre Bestimmung bezüglich der doppelten Unterscheidung zwischen <i>per essentiam</i> und <i>per se ipsam</i> in der Hierarchie der Intellektwesen .....	280
4.2.1.2	Die doppelte Unterscheidung der Selbsterkenntnis der Seele .....	284
4.2.2	Die Habituserkenntnis (a. 2) .....	287
4.2.3	Das Primärobjekt und das Erkennen der eigenen Akte des Intellekts (a. 3) .....	289
<b>4.3</b>	<b>Andere relevante Themen in Bezug auf die Selbsterkenntnis .....</b>	<b>295</b>
4.3.1	Das Erkennen und die Selbsterkenntnis der Menschenseele im Zustand der Leiblosigkeit (q. 89, a. 1-2) .....	295
4.3.2	Die ersten Begriffe und Prinzipien als <i>habitus naturalis</i> und ihr Verhältnis zu der menschlichen Subjektivität .....	300
4.3.2.1	Die Bedeutung der Erstbegriffe als <i>habitus naturalis</i> und die Bestimmung des Intellekts als <i>habitus principiorum</i> .....	300
4.3.2.2	Die Relation zwischen dem Sachbezug und dem Selbstbezug in der anfänglichen Auffassung des Begriffs des Seienden .....	310
<b>4.4</b>	<b>Gottesbezug und die Einwohnung der Dreieinigkeit in den Menschen .....</b>	<b>316</b>
4.4.1	Die Möglichkeit und die Grenze der natürlichen Gotteserkenntnis .....	316
4.4.2	Die dreifache Gottebenbildlichkeit und die entsprechende dreifache Lichttheorie .....	319
<b>SCHLUSS</b>	<b>325</b>	
<b>ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS .....</b>	<b>329</b>	
<b>LITERATURVERZEICHNIS.....</b>	<b>331</b>	



## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2019 von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln als Dissertation angenommen. Viele Menschen haben bei der Erstellung dieses Werkes mitgewirkt. Für die Gelegenheit danke ich an erster Stelle meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. Andreas Speer, der meine Arbeit geduldig betreut und mit souveränem Wissen unterstützt hat. Aus seinen Veranstaltungen und seinen Gesprächen in Forschungs- und Doktorandenkollegien sowie seiner Leitung am Thomas-Instituts lernte ich nicht nur das Wissen, sondern auch die wissenschaftliche Disziplin und die professionelle Einstellung. Für seine Freundschaft mit mir und meiner Frau bin ich dankbar. Dank gilt auch den zwei Gutachtern, Prof. Dr. David Wirmer und Jun.-Prof. Dr. Fiorella Retucci dafür, dass sie mir in der Disputation wertvolle Anregungen und Einsichten gegeben haben.

Meine herzliche Dankbarkeit gilt auch den Kollegen des Thomas-Instituts, vor allem Herrn Dr. Guy Guldentops, der mir nicht nur die lateinischen und griechischen Fragen beantwortet, bei den Übersetzungen geholfen und das Wissen in mittelalterlichen Handschriften und textkritischen Editionen verbessert hat, sondern mir weiterhin bei wichtigen Ratschlägen für meine Forschung und bei freundlichen Gesprächen zur Seite stand. Außerdem gilt mein Dank Herrn Dr. Thomas Jeschke, mit dem ich mich oftmals über philosophische Fragen beraten habe und schließlich unserem Bibliothekar Wolfram Klattan. Zudem danke ich Herrn Prof. Peter Orth für das Erlernen des mittelalterlichen Lateins und der lateinischen Paläographie sowie Herrn Prof. Dr. Peter Schenk Herrn Dr. Gregor Staab für das lateinische und griechische Sprachlernen.

Im Rahmen meines Doktorstudiums möchte ich mich bei den Leuten bedanken, die sich um meine spirituelle und praktische Angelegenheiten kümmerten und mich lieben, sodass mein Leben in Köln fröhlich und bunt wurde. Diese wären: Die Schwestern und Brüder der chinesisch-christlichen Gemeinde Keen e.V. in Köln, die Schwestern und Brüder in DTC, die Schwester Lei sowie mein lieber Freund Dr. Jen-Chih Chi.

Ich bedanke mich außerdem für die Anregung im Rahmen des Doktorprojekts bei der Schwester Prof. Paskal Ting, die mich zum Studium in Deutschland motiviert hat und beim Priester Prof. Frank Budenholzer, der mich Philosophie und Theologie nach Bernard Lonergans lehrte. Das Projekt wurde finanziell durch das Regierungsstipendium des Bildungsministeriums der Republik China (Taiwan) unterstützt. Für die mühevollen Arbeit des Korrekturlesens danke ich besonders David Metternich im Thomas-Institut.

Ohne die bedingungslose Liebe meiner Familie in Taiwan hätte ich die Aufgabe nie erfüllt. Ich danke ihnen dafür, dass sie an mich geglaubt haben und meine Entscheidung unterstützen, der Philosophie nachzugehen. Widmen möchte ich diese Arbeit meiner verstobenen Mutter. Sie hat mich viele Jahre lang stets mit großer Liebe und Geduld unterstützt. Sie ist in Gottes Schoß und im ewigen Trost Gottes. Sie lebt in meinem Herzen weiter. Mein tiefster Dank geht an meine Frau Dan. Sie teilte jedes Hoch und Tief mit mir, applaudierte und ermutigte mich fast jede Stunde. Worte allein können diese besondere Dankbarkeit nicht ausdrücken. Deshalb danke ich ihr hier für die unendliche Geduld. Wenn etwas Gutes in mir ist, so ist es Gottes Gnade. Preis und Herrlichkeit, Weisheit und Dank, Ehre, Macht und Stärke gehören unserem Gott, für alle Ewigkeit!

Boston, im November 2019

Yueh-Kuan Lin

## Einleitung

### 1. Forschungslage und Ziel der vorliegenden Interpretation

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit Thomas' Selbsterkenntnis der Seele. Der Anlass dieser Untersuchung ergibt sich aus meinem Interesse an der Behauptung des Bernard Lonergans, eines kanadischen Jesuiten (1904-84), der im Vorwort zu seinem Buch *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, meint: Bei der Ausarbeitung seines Begriffes des Verbums beschäftigte sich Thomas nicht nur mit der Anpassung einer originalen augustinischen Erfindung in einem aristotelischen Rahmen, sondern auch mit dem Versuch implizit zu verbinden, was uns so heterogen erscheinen mag: „Eine Phänomenologie des Subjekts mit einer Psychologie der Seele.“<sup>1</sup> Was Lonergan angedeutet hat sind zwei einflussreiche Komponenten in der Untersuchung des Verbum-Begriffs des Thomas. Nämlich die psychologische Analogie Augustins für die trinitarischen Beziehungen und die metaphysische Psychologie des Aristoteles. Mit dieser Behauptung will Lonergan unsere Aufmerksamkeit auf die lange ignorierten psychologischen Fakten im Umgang mit der trinitarischen Theorie des Thomas lenken. Seiner Ansicht nach ist diese aufschlussreich, da sie sich auf den gleichen Sachverhalt im Themenbereich der Selbsterkenntnis der Seele beziehen.

Der Menschen, als Gottes Bild (*imago Dei*), spielt eine wichtige Rolle in der christlichen Anthropologie. Während der Mensch seit der antiken Philosophie als ein vernunft-begabtes Lebewesen (*animal rationale*) verstanden wird, ist er in der christlichen Theologie als Gottes Bild dargestellt. Obwohl die Auffassungen über das Menschbild von beiden Disziplinen, der philosophischen und theologischen, *toto coelo* verschieden sind, müssen sie nicht als entgegengesetzte Ansichten wahrgenommen werden. Vielmehr haben sie laut John E. Sullivan einen gemeinsamen Anknüpfungspunkt: Die menschliche vernünftige Natur mache ihn wesentlich und grundsätzlich zu einem Bild der göttlichen.<sup>2</sup> Nachzuweisen, dass der Mensch gemäß seiner vernünftigen Natur ein *imago Dei* ist, stellt eine der wichtigsten Aufgabe der christlichen Theologen dar. Augustinus wählt dies als seinen Ausgangspunkt und befasst sich intensiv mit dieser Kernfrage, besonders in der zweiten Hälfte von *De Trinitate*. Durch die Vermittlung der *Sentenzen* des Petrus Lombardus nähert sich Thomas einerseits der

---

<sup>1</sup> Vgl. Lonergan (1997), S. 3.

<sup>2</sup> Sullivan (1963), S. 306: „The core of Christian anthropology is the notion of man as the image of God. Philosophically speaking man is defined as a rational animal, but theologically speaking man is defined as the image of God. The two definitions, as the two disciplines, differ *toto coelo*, but they are not in opposition one to the other; man's rational nature makes him an image of the divine fundamentally and basically.“

theologischen Vorgehensweise und Stellungnahme des Augustinus an und macht sich mit verschiedenen zeitgenössischen Positionen vertraut. Andererseits thematisiert er von Anfang an das Thema des Menschenbildes mit aristotelisch-philosophischen Prinzipien und setzt sich allmählich, in verschiedenen Werken, mit der Position des Augustinus auseinander. Diese Beschäftigung umfasst das früheste Werk *Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, über die *Quaestiones disputate de veritate* bis zur *Summa theologiae*.

Thomas' Behandlung der Selbsterkenntnis der Seele hat ihren Ursprung in der Problematik des menschlichen Geistes als Bild der göttlichen Trinität. Darauf hat John Marenbon, hinsichtlich der Behandlung der intellektuellen Erkenntnis, auf die grundlegenden theologischen Voraussetzungen im dreizehnten Jahrhundert hingewiesen:

But problems about intellectual knowledge were most often tackled by the theologians in two contexts which would startle the philosopher of today. One is the theory of trinitarian relations. In his *De Trinitate*, Augustine had suggested that analogies to the Trinity could be found in man's mind. This theme, concisely reported in Peter the Lombard's *Sentences* (Distinction III, sec. 2), provided the basis for elaborate later medieval investigations of the workings of the human intellect. The other context is the discussion of how rational beings other than men in this life – that is to say, disembodied souls, angels and God – know things: their knowledge must be intellectual (since they have no senses) and the intellectual knowledge which embodied men enjoy is usually examined in relation to it.<sup>3</sup>

In seiner Beschreibung zeigt er erstens die Wichtigkeit der Thematik der trinitarischen Relation. Die augustinische Thematik, welche sich durch die psychologischen Analogien des Gottes Bildes im menschlichen Geist wiederfindet, wird im ersten Buch der Sentenzen von Petrus Lombardus eingeführt und die Textauszüge (Distinktion III, sec. 2) dienen jahrhundertlang als die Grundlage für die weitere Untersuchung über die intellektuelle Erkenntnis. Dieser historische Hintergrund ist leider von vielen modernen Forschern unberücksichtigt geblieben. Zweitens erwähnt er die Konzeption der Hierarchie der Intellektwesen. Die menschliche Seele wird zusammen mit Gott und den Engeln in das geistige Seiende eingeordnet. Dabei wird ihre intellektuelle Erkenntnis immer mit diesem größeren System verglichen. Solche implizite theologische Anschauungen sind auch in Thomas' Behandlung der Theorie der Selbsterkenntnis vorhanden. Marenbons Feststellung über die zwei grundlegenden Merkmale der intellektuellen Erkenntnis sind ersichtlich.

Im Folgenden wird zuerst Thomas' Behandlung des Themas der Selbsterkenntnis der Seele, anschließend der Forschungsstand und schließlich die These dieser Arbeit besprochen. Richard

---

<sup>3</sup> Marenbon (1991), S. 94.

T. Lambert zufolge gibt es hinsichtlich der Frage nach der Selbsterkenntnis sieben *ex professo* Hauptwerke in Thomas' Diskussion. Diese sind in chronologischer Ordnung aufgeführt: *Super I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4; *Super III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2; *Q.D. De Ver.*, q. 10, a. 8-10; *ScG III*, c. 46; *STh I*, q. 87, a. 1-4; *Super De caus.*, prop. 15; *Quodl.*, VIII, q. 2. a. 2.<sup>4</sup> Dazu zählen die Diskussionen in *De Veritate* und in der *Summa theologiae* als zwei klassische Hauptwerke. Die meisten Forschungen gehen von diesen zwei Werken aus und versuchen direkt die thomanischen Auffassungen herauszuarbeiten. Aber der zu Beginn erwähnte Anlass und der Kontext der Diskussion sowie Thomas' weitere Bemühungen und Auseinandersetzungen werden von vielen Wissenschaftlern außer Betracht gelassen.

In *De veritate*, q. 10, aa. 8-9 wird gefragt: Erkennt der Geist sich selbst durch sein Wesen oder durch eine Spezies (*Utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat aut per aliquam speciem*)?<sup>5</sup> Erkennt unser Geist die in der Seele vorhandenen Habitus durch sein Wesen oder durch eine Ähnlichkeit (*Utrum mens nostra cognoscat habitus in anima existentes per essentiam suam vel per aliquam similitudinem*)?<sup>6</sup> Werden nur die zwei Einzelfragen betrachtet, entsteht der Eindruck, dass die Quaestio 10 aus aristotelischer Perspektive fragt. Wenn jedoch die Anlage der ganzen Quaestio und die Ordnung der Einzelfragen (aa. 1-13) näher betrachtet wird, wird deutlich, dass einerseits die Themen augustinische und aristotelische Lehrmeinungen umfassen und andererseits der Aufbau der *Quaestio* 10 eigentlich gemäß den augustinischen Fragestellungen strukturiert ist.<sup>7</sup> Darüber hinaus ist zu beachten, dass der Forschungsgegenstand der Quaestio 10 weder die Seele (*anima*) noch schlechthin der Geist (*mens*) selbst ist, sondern – wie der lateinische Text ausdrücklich formuliert – der Geist, in dem sich das Bild der Trinität (*imago Trinitatis*) befindet.<sup>8</sup> Daraus ergibt sich die Frage, warum das Thema der Selbsterkenntnis im Hintergrund der trinitarischen Gottebenbildlichkeitslehre gestellt wird. Infolgedessen zeigt sich, dass eine inhaltliche und eine thematische Kontinuität zwischen dem Sentenzenkommentar und der *De veritate* existiert. Es ist zu erkennen, dass das Vorhandensein der aristotelischen Elemente in augustinischer Fragestellung (aa. 8-9) nach seiner ersten Begegnung mit der Frage im Sentenzkommentar Thomas' erster Versuch ist, die augustinischen und aristotelischen Elemente in Einklang zu bringen. Die zweite klassische Textstelle liegt im ersten Teil der *Summa theologiae*. Die Quaestio befasst sich mit der Frage,

<sup>4</sup> Lambert (2007), S. 34.

<sup>5</sup> *Q.D. De Ver.*, q. 10, a. 8 (ed. Leon., t. 22/2, p. 318, v. 1-3).

<sup>6</sup> Ebd., a. 9 (p. 326, v. 1-3).

<sup>7</sup> Vgl. O'Callaghan (2007), S. 107-8. Nach O'Callaghan gehört Artikel 5, 6, 8 und 9 zur aristotelischen Fragestellungen und die andere (aa. 1-4, 7, 10-13), grob abgeschätzt, zur augustinischen. Aber seine Einteilung ist nicht richtig. Dies wird im dritten Kapitel behandeln.

<sup>8</sup> *Q.D. De Ver.*, q. 10, prol. (ed. cit., p. 295, v. 1-5): „Quaestio est de mente in qua est imago Trinitatis.“

wie die intellektive Seele sich selbst und das erkennt, was in ihr ist. Sie zerfällt in vier Einzelfragen (a.1-4): Erkennt die geistige Seele sich selbst durch ihr Wesen? Wie erkennt sie die in ihr vorhandenen Habitus? Wie erkennt der Intellekt seine eigene Tätigkeit? Wie erkennt er seine Willenstätigkeit? <sup>9</sup> Im Vergleich zu *De veritate* findet hier eine große Akzentverschiebung hin zur aristotelischen Psychologie (Seelenlehre) statt. Es stellt sich heraus, dass nicht nur der *mens-imago-Trinitatis*-Begriff verschwunden ist, sondern sich der Gegenstand von *mens* zu *anima intellectiva* als auch der Kontext von der Trinitätslehre zur Psychologie gewandelt hat. In *De veritate* (q. 8, aa. 8-9) bleibt Thomas noch in Auseinandersetzung mit Augustinus, aber in der *Summa* (q. 87, aa. 1-4) gelangt er zu einer neuen Synthese von Seelenlehre und Selbsterkenntnis. Hier muss folgendes beachtet werden: Einerseits bedeutet der Übergang von *mens* zu *anima intellectiva* nicht, dass Thomas die augustinischen Gedanken völlig aufgibt. Wenn doch, wie erklärt sich dann, dass er wiederum die Frage nach Gottes Bild im Geist in *STh*, I, q. 93 stellt? Andererseits sollte Thomas' Theorie der Selbsterkenntnis der Seele nicht mehr für eins überflüssige Anhängsel oder eine aus Neugier isolierte Fragestellung gehalten werden, sondern für einen bedeutsamen Bestandteil seiner Theorie der intellektuellen Erkenntnis sowie im gesamten Anthropologie-Traktat der *Prima Pars* der *Summa* (qq. 75-89) betrachtet werden.

Über die Forschungslage zum Thema der Selbsterkenntnis der Seele bei Thomas zwischen 1920-1960 informiert der Aufsatz von Mark J. Jordans.<sup>10</sup> Danach sind folgende Abhandlungen bemerkenswert: Anzenbacher (1972), Fetz (1975), Putallaz (1991), Lambert (2007), Cory (2014). Im deutschen Raum ist die Meinungsverschiedenheit zwischen Szaif (1999) und Brachtendorf (2002) interessant. Szaif interpretiert Thomas' Perspektive als aristotelische Position. Dagegen betont Brachtendorf das augustinische Erbe in Thomas' Denken.

Hier ist die aktuellste Forschung von Therese S. Cory als Ausgangspunkt der Diskussion heranzuziehen. Ihr 2014 erschienenes Buch *Aquinas on Human Self-Knowledge* ist in zwei Teile gegliedert. Im ersten Teil (2 Kapitel) behandelt sie kurz die historischen und textuellen Quellen, im zweiten Teil (6 Kapitel) diskutiert sie systematisch das Phänomen und die Problematik der menschlichen Selbsterkenntnis. Dabei ist die Verfahrensweise in den ersten zwei Kapiteln interessant. Im ersten Kapitel stellt sie zuerst die Wurzeln der Problematik der Selbsterkenntnis (zwei augustinische Maximen, griechische und islamisch platonische Wirkungen, Aristoteles und dessen Kommentatoren) dar und daraufhin die unmittelbaren

---

<sup>9</sup> *STh* I, q. 87, prol. (ed. Leon., t. 5, p. 355): „Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea quae in se sunt. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo: utrum cognoscat seipsam per suam essentiam. Secundo: quomodo cognoscat habitus in se existentes. Tertio: quomodo intellectus cognoscat proprium actum. Quarto: quomodo cognoscat actum voluntatis.“

<sup>10</sup> Jordan (1986), S. 115-48 (Kap. 4: „Discourse about the Soul“), bes. S. 124f. und Anm. 7.

Einflüsse der Debatte über die Selbsterkenntnis auf Thomas durch seine Vorgänger in Paris zwischen den 1230ern und 1259ern Jahren (Jean de la Rochelle, William of Auvergne, Bonaventura und Albertus Magnus). Im Vergleich zu seinen Vorgängern, die mit den Schlagwörtern *per essentiam*, *per seipsam* für eine natürliche Selbsterkenntnis argumentieren,<sup>11</sup> tritt, laut Cory Thomas, für eine abhängige Selbsterkenntnis (dependent self-knowledge) ein. Seine Position zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht nur den Unterschied zwischen dem Erkennen der eigenen Existenz und dem Erkennen des eigenen Wesens, sondern auch besonders die anthropologischen Implikationen der Selbsterkenntnis bemerkt.<sup>12</sup>

Laut Cory kann die Entwicklung in drei Hauptphasen, die sich über zwanzig Jahre (1252-72) erstreckt, unterteilt werden. Die drei Phasen und die damit einbezogenen Texte sind: (1) Die anfänglich unreife Phase des Sentenzenkommentars (1254-56): *Sent.* I. 3.4.5, und *Sent.* III. 23.1.2, ad 3. (2) Die nachfolgende Phase von Innovation und Systematisierung (1250er-1260er Jahre): *De veritate*, q. 10, a. 8 und *Summa contra gentiles*, III, ch. 46. (3) Und endlich die reife Phase (ab spätestens den 1260er Jahren): *Sententia libri De anima*, III, c. 3, *Summa theologiae*, Ia, q. 87, a. 1, und *Super Librum de causis*, prop. 15. Aufgrund wesentlicher Textanalysen kommt sie zu dem Schluss, dass Thomas' Lehre der Selbsterkenntnis von der Aktualisierung des Intellekts abhängt und Selbsterkenntnis als ein „Testfall für eine hylemorphistische Anthropologie“ („a test case for a hylemorphic anthropology“) dient.<sup>13</sup> Corys These gründet auf der Überzeugung, dass Thomas' Auffassung der Selbsterkenntnis hauptsächlich mit der hylemorphistischen Anthropologie zusammenhängt. Dazu hier einige Bemerkungen. In Thomas' erster Begegnung mit dem augustinischen Thema des im Geist existierenden trinitarischen Bildes (*Sent.* I. d. 3) meint Cory, dass Thomas' Antwort eine bloße Wiederholung oder Paraphrase seines Meisters Albertus Magnus sei.<sup>14</sup> Ihre Behauptung ist teilweise wahr, insofern Thomas die Wahrhaftigkeit der Argumentation des Albertus übernimmt. Aber der

---

<sup>11</sup> Zur gemeinsamen Meinung von einer natürlichen Selbsterkenntnis behauptet Cory (2014: 38): „Amid all their diversity, mid-thirteenth-century theories of self-knowledge share a common assumption: *The soul cognizes itself by its essence or by itself (per essentiam, per seipsam), since the soul is itself and must therefore be more present to itself than anything else.*“ (kursiv gesetzt von Cory).

<sup>12</sup> Zu den anthropologischen Implikationen der Selbsterkenntnis, die meiner Meinung nach der Angelpunkt der Problematik über die Selbsterkenntnis der Seele sind, beschreibt Cory (2014: 39) zutreffend: „While the differing accounts of self-knowledge sketched above obviously flow from *diverging views about the relation between soul and body*, Aquinas's immediate predecessors do not make much of this connection. In contrast, Aquinas distinguishes different modes of self-knowledge appropriate to different kinds of intellectual beings (humans, angels, God), and he commonly rejects supraconscious self-knowing on the grounds of its incompatibility with a *hylemorphic account of human nature*. He conceives of *his theory of human self-knowledge as an integral part of his anthropology, inextricably bound up with the soul's relation to the body, the nature of its rational powers, and the nature of human cognition.*“ (k. g. v. m.).

<sup>13</sup> Vgl. Cory (2014), S. 60, 65.

<sup>14</sup> Daher bezeichnet Cory Thomas' Argumentation im fünften Artikel (*Sent.* I. d. 3, q. 4, a. 5) als „*An Albertist account: Sent. I.3.4.5*“. Vgl. Cory (2014), S. 42-6.

Sachverhalt scheint noch komplizierter zu sein. Wenn nicht nur die Besonderheiten des Sentenzenkommentars und Thomas' Aufgabe als Sentenziar berücksichtigt, sondern auch die Diskussionen in ihrem Textzusammenhang und auch die weitere Systematisierung seiner Lehre und ihre Verhältnisse mit anderen Themenbereichen beachtet wird, dann wird die Frage beantwortet, warum Thomas' Vorgehensweise in der jungen Phase zurückhaltend ist. Wenn Thomas einfach nur wiederholt, was bereits gesagt wurde, wie erklärt es sich dann, dass Thomas schnell zu einer komprimierten Antwort (in *Sent.* III. d. 23, q. 1, a. 2, ad. 3) und zu einer vollständigen Darstellung in *De veritate* kommt? Eigentlich wird das Thema der Selbsterkenntnis der Seele von bestimmten Themenbereichen aufgegriffen, entweder in der Gottebenbildlichkeitslehre (*Sent.* I. d. 3) oder in der Tugendlehre von Habitus (*Sent.* III. d. 23, q. 1). Thomas' Ziel im Sentenzenkommentar liegt vorwiegend darin, dass er das Thema gut strukturiert und sich mit verschiedenen Fragestellungen vertraut macht, um später in weiteren Projekten die Problematik herauszuarbeiten. Außerdem vernachlässigt Cory die gedanklichen Zusammenhänge zwischen der trinitarischen Gottebenbildlichkeit und der Selbsterkenntnis sowie deren Auswirkung auf Thomas' Entwicklung der Lehre von der Selbsterkenntnis vom Anfang bis zum Ende.

Der Selbstbezug steht in einer engen Beziehung mit dem Gottesbezug, da Thomas die trinitarische Gottebenbildlichkeit des Menschen hinsichtlich der Beziehung des geistigen Selbstvollzuges auf Gott hin konzipiert.<sup>15</sup> Das Ziel der vorliegenden Untersuchung soll sein, das Thema der Selbsterkenntnis der Seele, anhand der doppelten Aspekte, aufzufassen. Zum einen wird von Thomas' Auseinandersetzung mit der augustinischen *mens*-Lehre und der trinitarischen Psychologie ausgegangen. Die augustinische Betrachtungsweise der Selbsterkenntnis wird von Thomas als *per essentiam* und als *per praesentiam mentis* bezeichnet. Zum anderen wird mit dem aristotelischen Standpunkt begonnen. Thomas war mit dem Schema „*essentia – potentia – actus – obiectus*“ von Anfang an vertraut und übernimmt die aristotelische Erkenntnistheorie und Psychologie. Weiterhin bezeichnet Thomas den aristotelischen Ansatz als eine Selbsterkenntnis *per speciem*.

## 2. Methode und Aufbau der Arbeit

Gegenstand der Arbeit ist die Selbsterkenntnis der Seele und ihr Verhältnis zu Gott. Im Mittelpunkt steht auch Thomas' Behandlung der Gottebenbildlichkeitslehre. Methodisch wird

---

<sup>15</sup> Vgl. Kany (2007), S. 355: „Eine von Klaus Krämer verfasste neue Untersuchung der *imago trinitatis*-Lehre des Thomas, diesmal vor allem im Vergleich zu Petrus Lombardus, Albertus Magnus und Bonaventura, deckt sich mit Merriells Resultat insofern, als auch hier die Tendenz des Thomas herausgearbeitet wird, die trinitarische Gottebenbildlichkeit des Menschen gerade aus der Beziehung des geistigen Selbstvollzuges auf Gott hin zu definieren.“



dabei auf doppelte Weise verfahren: Gemäß der dialektisch-kommentierenden (systematisch) und der historisch-genetischen Methode.<sup>16</sup> In der geschichtlichen Interpretationsmethode wird die Stellung der thomistischen Schriften zu ihren Quellen, Vorlagen und Vorgängern betrachtet.<sup>17</sup> In methodischer Hinsicht wird die Frage nach Quellenverwendungen gestellt, wie Thomas seine Quellen benutzt und ob er solche Stellen nach ihrem Kontext beurteilt oder für sich isoliert auffasst und verwendet. Im Lichte dieses methodischen Hinweises wird das sachliche und inhaltliche Verhältnis von Thomas zu Augustinus deutlich. Die geschichtliche Methode ist besonders wichtig, um den gedanklichen und inhaltlichen Zusammenhang zwischen Thomas und Augustinus im Sentenzenkommentar und in *De veritate* darzustellen. Im Gang der Darlegung wird das Thema in vier Werken systematisch eingehend behandeln: *Super I Sent.*, d. 3; *Q.D. De Ver.*, q. 10; *ScG* III, c. 46; *STh* I, q. 87.

Das erste Kapitel handelt von Thomas' Theologieverständnis. Wie reagiert Thomas im Zusammenhang mit der Aristotelesrezeption? Wie versteht er den Zusammenhang zwischen Glauben und Vernunft? Ist die Theologie als *sacra doctrina* eine Wissenschaft? Diese Fragen werden in seinem Prolog zum Sentenzenkommentar behandeln. Dabei wird besonders die literarische Gattung der Sentenzenbücher des Petrus Lombardus berücksichtigt werden.

Das zweite Kapitel beginnt mit der dritten Distinktion des ersten Sentenzenbuches. Sie besteht aus fünf Quaestionen. Die erste behandelt die natürliche Erkenntnis des Menschen von Gott, die zweite die Spurähnlichkeit in allen Geschöpfen und die letzten drei schließlich die Bildähnlichkeit im Menschen. In der letzten Diskussion werden besonders die augustinische Lehre von *mens* als *imago Trinitatis* und die damit verbundenen zwei psychologischen Ternare betrachtet. Hier wird die These vertreten, dass die Diskussion über die *praesentia mentis* (q. 4, a. 4) und über das Akt-Problem hinsichtlich der augustinischen Sempiternitäts-Frage (q. 4, a. 5) sowie über die Habitus-Frage (q. 5, a. 1) zur Selbsterkenntnis der Seele bei Thomas beiträgt. Hier wird der implizite Einfluss Alberts' auf Thomas deutlich. In seiner ersten Begegnung mit dem augustinischen Ansatz ist weiterhin ersichtlich, dass Thomas bereits mit der aristotelischen Position vertraut ist. Er versucht beide Ansätze beizubehalten.

Im dritten Kapitel wird von der Quaestio 10 der *Q.D. De ver.* ausgegangen. Inhaltlich und gedanklich verbindet sich das Werk mit *Super I Sent.* d. 3. Die Quaestio besteht aus 13 Artikeln und umfasst folgende augustinische Themen: (1) Die Diskussion der *mens* als *imago Trinitatis* in der aristotelischen Seelenlehre (a. 1-3); (2) Die erkenntnistheoretische Frage über die menschliche Erkenntnis (a. 4-6); (3) Die Auslegung der wichtigen Passagen über die

---

<sup>16</sup> Zum dialektisch-kommentierenden Verfahren, vgl. Grabmann (1949), S. 199-202; zur historisch-genetischen Methode, vgl. ebd., S. 202-7.

<sup>17</sup> Grabmann (1928), S. 121-2.

Abbildlichkeit in Augustins *De Trinitate* (a. 7); (4) Die Selbsterkenntnis der Seele und die Erkenntnis ihrer Zustände (a. 8-10); (5) Die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis durch die Geschöpfe (a. 11-13). Hier erreicht Thomas seine systematische Darstellung der Selbsterkenntnis der Seele. Er unterscheidet eine vierfache Selbsterkenntnisweise des Menschen. Im Prinzip ist seine Auffassung mit der weiteren Diskussion identisch. Meines Erachtens nach ist die Fragestellung, Thematisierung und Systematisierung in Thomas' Selbsterkenntnistheorie völlig augustinisch. Allerdings hat er die aristotelischen Elemente integriert und die beiden harmonisch zu einem Ganzen zusammengebracht. Trotz dieses Verdienstes gibt es in der Theorie noch eine weitere theoretische Frage: Was ist das höchste Prinzip, durch das die zwei heterogenen Auffassungen vom Geist miteinander vereinigt werden können? Diese Frage wird in Thomas' Lösung in *STh* erwartet. Interessant ist dabei das Verhältnis der Transzendentalienlehre zur natürlichen Gotteserkenntnis und zur Subjektivität. Dies hat besonders mit Thomas' Darstellung der Transzendentalienlehre am Anfang der ersten Quaestio zu tun.

Das vierte Kapitel beschäftigt sich mit der Selbsterkenntnis der Seele in *ScG* und *STh*. In unserer Darstellung wird festgestellt, dass Thomas' Auffassung in den zwei Summen mit der in *Q. D. De ver.* identisch bleibt, außer in zwei nunancierten Verbesserungen: (1) Die Hervorhebung des metaphysischen Wirklichkeitsprinzips in der *Metaphysik IX* (*unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu*); (2) Dementsprechend wird der Ausdruck *per essentiam* zum Ausdruck *per actum* verbessert. Diese Optimierung bedeutet nicht, dass Thomas auf den augustinischen Ansatz verzichtet. Dabei wird weiterhin deutlich, dass dieses metaphysische Wirklichkeitsprinzip mit der Transzendentalienlehre und mit der Selbsterkenntnis zusammenhängt. Insbesondere wird dargestellt, dass die anfängliche Erfassung des Begriffs des Seienden nicht nur von Thomas als Abstraktionstätigkeit des Verstandes betrachtet wird, sondern die Selbsterkenntnis des Geistes erregt. In dieser Erfassung werden Sach- und Selbstbezug verbunden. Am Schluss wird ebenfalls aufgezeigt, dass die Selbsterkenntnis und die Selbstliebe im menschlichen Geist als Wesenszüge der Abbildlichkeit Gottes im Menschen betrachtet werden können. Dabei wird auch die dreifache Gottebenbildlichkeit, die dreifache Lichttheorie und ein dreifaches Theologieverständnis dargestellt.

Bevor mit der Untersuchung begonnen wird, werden die dieser Arbeit zugrunde liegenden Fragestellungen konkretisiert:

- (1) Gibt es ein sogenanntes „augustinisches Erbe“ in Thomas' Selbsterkenntnistheorie, wie Putallaz (1991) behauptet? Wie begreift Thomas das augustinische Erbe? Wie bringt Thomas die zwei heterogenen Elemente in Einklang?

- (2) Hat Thomas auf die augustinische These der aktuellen Selbstbezüglichkeit des Geistes in der *Summa theologiae* verzichtet, wie Cory (2014) meint? Wie löst Thomas die scheinbare Problematik?
- (3) Ist die augustinische These wichtig und notwendig für die wahre Selbsterkenntnistheorie? Wie verhält sie sich zu der menschlichen Subjektivität und der Prinzipienerkenntnis?
- (4) Wie hängt das Thema der Selbsterkenntnis der Seele mit der Gotteserkenntnis und mit der Gottebenbildlichkeitslehre zusammen?
- (5) Wie verhält es sich mit Thomas' Theologieverständnis und seiner theologischen Anthropologie?



# Kapitel 1

## Die Einteilungsprinzipien und die Wissenschaftlichkeit der *sacra doctrina* und ihre Beziehung zur Glückseligkeitslehre

Dank der aktuellen Forschung der letzten dreißig Jahre zum Sentenzenwerk des Petrus Lombardus<sup>1</sup> und ihrer Wirkungsgeschichte in den mittelalterlichen Universitäten lässt sich die Kommentartradition der Sentenzenbücher des Lombarden als eine literarische Gattung zwischen dem zwölften und sechzehnten Jahrhundert besser erkennen und der Wandel der Konzeption der Theologie erklären.<sup>1</sup> Die Forschungsergebnisse bieten ebenfalls Bezugspunkte, wonach Thomas nach seinem Theologiestudium strebte. Dabei werden die Fragen diskutiert, wie er die Problematik über die Wissenschaftlichkeit der Theologie genial aufgriff, welche Kontroverse damals virulent waren und warum, und wie sich sein Kommentar zu der gesamten Tradition der Sentenzenkommentare verhält. Die genaue Beziehung zwischen seinem Sentenzenkommentar und der *Summa theologiae* ist noch nicht vollständig erforscht. Diese historische Aktualisierung ist nützlich, um den ersten systematischen Gesamtentwurf seiner Theologie zu verstehen. Zielsetzung des vorliegenden Kapitels ist es den historischen Zusammenhang zwischen Petrus Lombardus und Thomas näher zu bestimmen, seine erste Auffassung zur Wissenschaftlichkeit der Theologie und das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie nachzuvollziehen. Dabei wird sich vor allem mit der Relation zwischen der Vernunft und der *visio beatifica* Gottes sowie den vorausgesetzten metaphysischen und erkenntnistheoretischen Prinzipien in seiner Behandlung des Lehreverständnisses auseinandergesetzt.

---

<sup>1</sup> Marcia L. Colish hat dazu ein bahnbrechendes Werk beigetragen. Vgl. Colish (1988); Colish (1994a); Colish (1994b); Colish (1997). Danach ist die Forschung durch ein dreibändiges Projekt fortgesetzt worden: Evans (2002); Rosemann (2010); Rosemann (2015). Des Weiteren, vgl. auch Rosemann (2004a); Rosemann (2005); Friedman (2002a); Friedman (2007).

## 1.1 Die Geschichte der Sentenzenbücher und Thomas' Sentenzenkommentar

### 1.1.1 Das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus und die Kommentartradition der Sentenzen im Mittelalter als literarische Gattung

Colish (1988: 138) hat in ihrem bahnbrechenden Aufsatz behauptet: „Systematic theology was the invention of the early twelfth century.“<sup>2</sup> Das Bedürfnis nach einer systematischen Theologie war nicht nur das Bestreben der monastischen, sondern auch der scholastischen Schulen. Das Bedürfnis ist eng mit der zunehmenden Professionalisierung der Theologie in der hochmittelalterlichen Renaissance des zwölften Jahrhunderts verbunden.<sup>3</sup> Aus unterschiedlichen Gründen ist ein Schul- und Lehrbuch „die unabdingbare Voraussetzung“ zur Etablierung einer wissenschaftlichen Disziplin der Theologie.<sup>4</sup> Paris, das Zentrum der Theologie im zwölften Jahrhundert, spielte dabei eine zentrale Rolle. Hier versammelten sich zahlreiche Gelehrte und gründeten ihre Schulen, die mit der Zeit in einem Konkurrenzverhältnis zueinander standen. In dem Zuge trugen die neugegründeten Schulen erheblich zu der Entstehung und Verbreitung der Sentenzensammlungen und Summen bei. Zu den einflussreichsten Gelehrten und Schulen zählten die Schulen von Laon, Hugo von St. Viktor und den Viktorinern, Petrus Abaelard und Gilbert Porreta (Gilbert von Poitiers) sowie die Porretaner und schließlich die von Petrus Lombardus und seinen Anhängern.<sup>5</sup> Die *Sententiae in quatuor libris distinctae* des Petrus Lombardus war eines der wenigen systematisch-theologischen Werke, die im weiteren zwölften Jahrhundert einen nachhaltigen Einfluss ausüben sollten.<sup>6</sup> Der Erfolg seines Sentenzenwerks ist damit zu erklären, dass er eine gemäßigte Dialektik und einen Mittelweg (*via media*) zwischen zwei Polen (Viktorinern und Abaelards Schule) durchführt<sup>7</sup> sowie eine bessere theologische Systematik entwirft.<sup>8</sup>

Die Sentenzenbücher des Meisters dienen bekanntlich als Muster- und Textbuch der theologischen Ausbildung vom Anfang des 13. Jh. bis zum Konzil von Trient Mitte des 16. Jh. Bei Erwerbung des akademischen Grads in Theologie musste jeder Student, gemäß der Lehrordnung, seinen Kommentar bezüglich der Sentenzen vorlegen. Aufgrund dessen gehörten die Sentenzen des Petrus Lombardus – neben der Bibel – zu den am häufigsten kommentierten

---

<sup>2</sup> Vgl. Colish (1997), S. 2f.

<sup>3</sup> Vgl. „The Theological Enterprise“ in Colish (1994a), S. 33-90; „Scholastische Theologie: Lehrbücher und Inhalte“ in Leppin (Hg.) (2016), S. 44-56.

<sup>4</sup> Hödl (2002), S. 27.

<sup>5</sup> Vgl. Leinsle (1995), S. 76-95.

<sup>6</sup> Zur kritischen Ausgabe von Ignatius Brady, vgl. Petrus Lombardus: *Sententiae in IV libris distinctae*. Ed. 3. ad fidem codicum antiquiorum restituta. Grottaferrata, Romae: Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-1981 (Spicilegium Bonaventurianum, Bd. 4-5).

<sup>7</sup> Vgl. Rosemann (2004a), S. 58; Schupp (2003), S. 218.

<sup>8</sup> Vgl. Leppin (Hg.) (2016), S. 97f. und Colish (1994a).

Schriften dieser Zeit. So bemisst Friedrich Stegmüller 1947 die Anzahl der erhaltenen Kommentare auf 1407.<sup>9</sup> Nach Rosemann kann das Gesamtbild der Geschichte der Sentenzenkommentare als eine dialektische Bewegung zwischen Expansion und Kontraktion dargestellt werden: (1) 12. Jh.: Von Sentenzen zu Abkürzungen und Glossen; (2) 13. Jh.: Die Zeit des Kommentars; (3) 14. Jh.: Die Bewegung weg von Sentenzen; (4) 15. Jh.: Zurück zu den Quellen.<sup>10</sup> Das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus kann von einem historischen Standpunkt aus nach zwei Aspekten betrachtet werden: Zum einen ist es „ein Sammelbecken der bisherigen scholastischen Arbeit“<sup>11</sup>, insofern es eine gemäßigte Zusammenstellung von Bibel- und Kirchenväterstellen ist. Zum anderen ist es ein „Kanon philosophischer Probleme“, insofern es uns Möglichkeiten gibt, „zu einem genau umschriebenen Fragenkanon die jeweiligen Antworten verschiedenster Autoren zu überprüfen.“<sup>12</sup>

Die Kommentarform beschränkt sich auf zwei Ausprägungen: Einerseits Zusammenfassungen (*abbreviationes*) und Marginalglosse, andererseits Sentenzenkommentare. Die Kommentierung zum Sentenzenwerk des Meisters hat bereits nach seinem Tod begonnen. Pseudo-Petrus von Poitiers unternahm als erster die Glosse.<sup>13</sup> Mit der neuen scholastischen Disputationstechnik beginnt ab dem 13. Jahrhundert eine neue Phase der Kommentierung. Die Sentenzenkommentare sind danach in mehrfacher Gestalt überliefert: *Scriptum*, *ordinatio*, *reportatio*, *lectura*, und so weiter. Durch die universitären Institutionen und Programme, die neue Disputationstechnik und die vollständige Aristotelesrezeption ist der Wandel der Konzeption der Theologie von *sacra pagina* zu *sacra doctrina* vollzogen. Im Folgenden werden der Anfangspunkt der Sentenzenkommentierung und die ausgezeichneten Kommentare von Bonaventura und Thomas behandelt.

Stephan Langton<sup>14</sup> (1150-1228), Erzbischof von Canterbury und Begründer der Bibeleinteilung in Kapitel, lehrte zwischen 1180 und 1206 in Paris Theologie. In seiner Marginalglosse zu den Sentenzen des Petrus Lombardus führte er eine neue Einteilung und Methode durch. Anstatt der mühsamen Methode der Glossierung, welche die Erörterung des Textes des Meisters intendiert, verfährt er selektiv und kommentiert nur das, was für ihn problematisch oder interessant ist. Außerdem führt er eine Neuerung in die Geschichte der Sentenzenkommentierung ein. In einer quasi *quaestio*-Gestaltung stellt er Einwände,

---

<sup>9</sup> Vgl. Rosemann (2005), S. 133f. Zur neuen Untersuchung, vgl. Livesey (2002).

<sup>10</sup> Vgl. Rosemann (2007), S. 18f.

<sup>11</sup> Vgl. den Abschnitt „Die umfassende Bestandsaufnahme durch Petrus Lombardus“ von Schmidt (2011), S. 599-611, hier S. 599.

<sup>12</sup> Vgl. Schupp (2003), S. 218-19.

<sup>13</sup> Vgl. Hödl (2002).

<sup>14</sup> Vgl. Rosemann (2007), S. 54-60; Colish, Marcia L. (1994b), S. 24f.; Quinto (2010); Landgraf (1939).

Gegenmeinungen (*sed contra*), seine eigene Antwort (*solutio*) und Erwiderungen zu den Einwänden vor. Die Aufgabe besteht nicht mehr in einfachen Worterklärungen, sondern im Wesentlichen darin, theologische Schwierigkeiten aufzulösen. Aus diesem Grund darf er als erster Kommentator des Petrus Lombardus bezeichnet werden (Landgraf 1939).

Zu Beginn des 13. Jahrhunderts wurde in Paris die Universität eröffnet. Trotz der offiziellen Anerkennung als Pflichtstoff an der Theologischen Fakultät, wie sie in den Pariser Statuten von 1335 vermerkt ist, wurden die Sentenzen faktisch bereits früher, nämlich seit der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, als Lehrbuch gebraucht. Die Aufnahme der Werke in den Lehrplan der Universität ist auf Alexander von Hales (um 1185-1245) zurückzuführen.<sup>15</sup> Zwischen 1220 und seinem Tod im Jahre 1245 war er als Magister der Theologie an der Pariser Universität tätig. Sein Sentenzenkommentar (*Glossa in quattuor libros sententiarum*) wurde zwischen 1223 und 1227 vollendet. Im Jahre 1236 trat er in den Franziskanerorden ein und brachte seinen Lehrstuhl in den diesen ein. Als erster *magister regens* der Theologischen Fakultät verwendete er die Sentenzen des Petrus Lombardus für seine ordentlichen Vorlesungen (*lectio ordinarie*). In seiner *Glossa* dominiert die *quaestio*-Form. Er greift frei auf die Ressourcen der aristotelischen Metaphysik zurück, die in den ersten Jahrzehnten des dreizehnten Jahrhunderts verfügbar wurden. Er ist aus mehreren Gründen von großer Bedeutung für die Weiterentwicklung des Sentenzenkommentars.<sup>16</sup> Erstens, ist er der Begründer für die Anwendung der Distinktionen (*distinctiones*) in die Sentenzen. Das originäre Sentenzenwerk war ursprünglich nur in Bücher und Kapiteln gegliedert. Durch die Einführung der Distinktionen gelingt es einige Kapitel zu einer thematischen Einheit zusammenzustellen. Das erste Buch der Sentenzen, das 210 Kapitel enthält, wird insgesamt durch 48 Distinktionen repräsentiert.<sup>17</sup> Petrus' Beschäftigung mit der natürlichen Erkennbarkeit Gottes und dessen Ähnlichkeit in den Geschöpfen nimmt zum Beispiel das Kapitel 9 bis 12 ein. Nach der neuen Einteilung werden sie in die dritte Distinktion eingefügt. Zweitens sind sein Beitritt in den Franziskanerorden und seine universitäre Lehrtätigkeit aufzuführen, welche gewissermaßen zur Gründung der franziskanischen intellektuellen Tradition, die eine zentrale Quelle der Sentenzenkommentare für den Rest des Mittelalters darstellen wird, geführt hat. Schließlich wird seine Verwendung der Sentenzen als Lehrbuch in seinen ordentlichen Vorlesungen von mehreren Meistern der Theologie (Hugo von Saint-Cher, Richard Fishacre in Oxford) nachgeahmt. Die Kommentierung der

---

<sup>15</sup> Vgl. Weber (2010); Leppin (Hg.) (2016), S. 44-56 („Scholastische Theologie: Lehrbücher und Inhalte“, 99-105 („Alexander von Hales und die Summa fratris Alexandri“); Rosemann (2007), S. 60-69; Imbach (2000).

<sup>16</sup> Vgl. Friedman (2002b), S. 510f.

<sup>17</sup> Vgl. eine anschauliche Abbildung in Rosemann (2007), S. 63. Mehr zu der Diskussion über Distinktion, vgl. Brady (1965).



Sentenzbücher von Petrus Lombardus wird daher *de facto* schnell zum Pflichtprogramm für die Erlangung des Magistergrads in der Theologie.

Durch die Initiative Langtons und die Innovation Alexanders nimmt das Genre des Sentenzenkommentars feste Gestalt an und entwickelt sich in vielfacher Weise weiter. Dies ist vor allem vielen bedeutenden Theologen, wie zum Beispiel Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus, Heinrich von Gent, Wilhelm von Ockham, Petrus Aureoli und Durandus von St. Pourçain, zu verdanken. In diesem Rahmen konnte nicht auf alle Namen eingegangen werden, weshalb sich primär auf die ersten drei Autoren konzentriert wird, da diese für die Wirkungsgeschichte eine paradigmatische Größe besitzen.<sup>18</sup>

Basierend auf dem von Hales begründeten *distinctiones*-Ansatz, verwenden sie das Kommentierungsverfahren nach einem Dreischritt:

- Textenteilung (*divisio textus*)
- Quästionen (*quaesiones* und *articuli*)
- Kurze Inhaltsangabe, Textauslegung (*expositio textus*) / Ungewissheiten über den Text (*dubia circa litteram*), nur bei Bonaventura

In diesen drei Teilen spielen die Quästionen gewiss die wichtigste Rolle und bilden die Mehrheit des Umfangs. Die Textenteilung und Textauslegung treten dabei fast völlig in den Hintergrund. Jede Reihe von Textenteilung ist auf einen bestimmten Themenbereich gerichtet. Nach Bedarf wird gelegentlich eine zweite Textenteilung zu einer Distinktion hinzugefügt. Im Hinblick auf den formalen Aufbau findet sich bei ihnen ein großer Unterschied. Während Albertus sich an den Vorgaben des Lombarden orientiert, zeichnet sich die Kommentierung von Bonaventura und Thomas „durch eine größere Einheitlichkeit und Geschlossenheit in der Darstellung der theologischen Themen aus.“<sup>19</sup> Die dritte Distinktion des ersten Buches wird hier wieder als Beispiel verwendet. Wegen der Bindung an die gegebenen Stoffe ist Albertus gezwungen nach Kapiteln (*Capitulum* 1, 2, 3, 4) zu kommentieren.<sup>20</sup> Dagegen haben die beiden jüngeren Sentenziare mehr Freiheit. Sie teilen die dritte Distinktion in zwei Teile auf, wobei jeder Teil den Dreischritt der Kommentierung ausführt. Der erste Teil widmet sich der Fragen nach der Erkennbarkeit Gottes durch die natürliche Vernunft (c. 1). Der zweite Teil widmet sich der Ähnlichkeit Gottes durch die Spuren in Geschöpfen und das Bild im menschlichen

---

<sup>18</sup> Für einen guten Überblick, vgl. Friedman (2002a), S. 41-128. Zur vergleichenden Untersuchung zwischen Albertus, Bonaventura und Thomas, vgl. Krämer (2000); Emery (1995).

<sup>19</sup> Krämer (2000), S. 37. Weiter spricht der Autor: „Auch hier entwickelt Albert wiederum keine eigene Systematik, sondern orientiert sich an der thematischen Abfolge des Sentenzentextes, die durch zusätzliche Reflexionen ergänzt und angereichert wird. Als Folge dieses Vorgehens haftet der Darstellung Alberts ein gewisser Mangel an formaler Geschlossenheit an.“ (Ebd., S. 80). Dabei vergleicht er Albertus mit Bonaventura und Thomas, vgl. ebd., S. 80-81.

<sup>20</sup> Vgl. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3 (ed. Colon., t. 29/1, p. 73-122).

Geist (c. 1-2).<sup>21</sup> Dadurch werden die Schwerpunkte klar benannt. Wenn ihre Kommentierungsmethoden mit künftigen Generation (zum Beispiel Scotus) verglichen werden, dann ergibt sich folgender Paradigmenwechsel: a) Eine erschöpfende vs. eine selektive Methode bezüglich der zu kommentierenden Texte, b) Eine argumentorientierte vs. positionsorientierte Strategie bezüglich der Anordnung der Fragen.<sup>22</sup> Daraus folgt, dass sie in ihrer Thematisierung der Fragen versuchen, Distinktion für Distinktion, ausführlich an Lombards Organisation und Thematik festzuhalten. Trotz der Nähe zum Text bleiben sie frei im Umgang mit den Sentenzen und ordnen ihre Argumentation mithilfe der verschiedenen Autoritäten an.

### 1.1.2 Ein skizzenhafter Vergleich zwischen dem Meister und Thomas bezüglich ihrer Quellen und formaler Gliederung

Bevor näher auf die Intention, Methode und Einteilungsprinzipien bei Petrus Lombardus und Thomas in ihren Prologen und den ersten zwei Distinktionen eingegangen wird, erfolgt eine Besprechung ihrer Quellen und Gliederungen.

Die Quellenwerke der Sentenzen des Petrus Lombardus sind zu vier Fünfteln aus Augustinus entnommen. Für einige Traktate (*De doctrina christiana*, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, *Retractationes*, *Enchiridion*) lässt sich eine direkte Auseinandersetzung feststellen. Dies trifft nicht auf *De trinitate* zu. Insgesamt betragen die mittelbaren und unmittelbaren Verweise auf Augustinus fast 1.100.<sup>23</sup> Unter zahlreichen Zitaten befinden sich „nur etwa drei Sätze von Philosophen.“<sup>24</sup> Nach der Einteilung von H. Cloes, der die Sentenzensammlungen und die Summe im 12. Jahrhundert von drei Grundtypen theologischer Systematik unterscheidet, ist das Werk des Meisters weder rein heilsgeschichtlich (wie bei Viktor), noch rein begrifflich, sondern eine Mischform.<sup>25</sup> Im Folgenden wird seine Gliederung zum Prolog und zu den ersten beiden Distinktionen vorgestellt:

Tab. 1.1: Gliederung in *Sent.*, prol. und d.1-2

**Prologus** (ed. Brady, t. 1, p. 3-4)

**Capitula primi libri**, d. 1-d. 50 (ed. cit., p. 5-53)

<sup>21</sup> Vgl. Thomas, *Super I Sent.*, d. 3 (ed. Mand., t. 1, p. 88-126); Bonaventura, *In I Sent.*, I. d. 3, (ed. Quaracchi, t. 1, p. 66-94). Ihre Gliederungen stimmen gewiss nicht ganz überein. Zur weiteren Diskussion, vgl. Krämer (2000), S. 79-81.

<sup>22</sup> Vgl. Friedman (2002a), bes. S. 84-95. In der Behandlung der Fragen sind die Grundeinheiten der Untersuchung bei Thomas die Artikel, welche in einer Quaestio untergliedert sind. Im Gegenteil dazu teilt Bonaventura seine Distinktionen in Artikel (*articuli*) und unterteilt diese in Quaestionen (*quaestiones*).

<sup>23</sup> Vgl. Rosemann (2004a), S. 55-57; Schupp (2003), S. 218; Bougerol (1997).

<sup>24</sup> Flasch (2013), S. 284-85.

<sup>25</sup> Vgl. Leinsle (1995), S. 57f. 93; Leppin (Hg.) (2016), S. 50-55.

[**Distinctio I**] (ed. cit., p. 55-61)

Cap. 1 *Omnis doctrina est vel de rebus vel de signis.*

Cap. 2 *De rebus quibus fruendum est vel utendum est, et de his quae fruuntur vel utuntur.*

Cap. 3 *Quid sit frui vel uti.*

[**Distinctio II**] (ed. cit., p. 61-68)

Cap. 4 (1) *De trinitate et unitate.*

Cap. 5 (2) *Quae fuerit intentio scribentium de Trinitate.*

Cap. 6 (3) *Quis ordo sit servandus cum de Trinitate agitur.*

Cap. 7 (4) *De testimoniis veteris Testamenti quibus Trinitatis mysterium declaratur.*

Cap. 8 (5) *De testimoniis novi Testamenti ad idem pertinentibus.*

In seinem Sentenzenkommentar hat Thomas selbst Petrus Lombardus mit dem Ehrentitel „Sentenzenmeister“ (*magister Sententiarum*, zum Beispiel prol. q. a. 4, arg. 3) gewürdigt. Während die Zitate von Augustinus beim Meister Vorrangigkeit besitzen, erweisen sich die Quellenzitate bei Thomas vielfältiger. Im Hinblick auf die theologischen Quellen überwiegt Augustinus mit 1.095 Zitaten, dann Pseudo-Dionysius (589), Gregor der Große (319), Johannes von Damaskus (264), Hieronymus (130), Ambrosius (97), Hugos von St. Viktor (90), Anselm (82), und so weiter. Von den nicht christlichen Autoren beziehungsweise den philosophischen Werken von Boethius lassen sich ca. 3.060 Verweise identifizieren. Demgegenüber stehen etwa 3.000 Verweise auf christliche Autoren.<sup>26</sup> Der am meisten geschätzte Autor ist, mit mehr als 2.000 feststellbaren Verweisen, Aristoteles (800 in *Nikomachische Ethik*, etwa 300 in *Metaphysik* und ungefähr 250 in *Physik* und *De anima*).<sup>27</sup> Diese Zahlen haben hinreichend darauf hingewiesen, wie der junge Sentenziar die bevorzugten autoritativen Bezugnahmen in seiner Kommentierung verwendet. Darüber hinaus zeigen sie uns klar, dass Thomas' Kommentierung über das Werk des Lombarden hinausgeht. Dazu hat Torrell zutreffend angedeutet, dass Thomas' Sentenzenkommentar im eigentlichen Sinn als theologisches Werk betrachtet werden sollte, welches das Denken des Aquinaten offenbart.<sup>28</sup> Als Beispiel lässt sich die Distinktion 33 des dritten Buches anführen. Thomas verfasst zu diesen zwei Seiten 42 Artikel, die er auf 90 Seiten entfaltet.<sup>29</sup> Anschließend wird die Gliederung des Thomas als Überblick präsentiert:

Tab. 1.2: Gliederung in *Super I Sent.*, prol. und d.1

**Prologus S. Thomae** (ed. Oliva, p. 303-09; ed. Mand., t. 1, p. 1-5)

<sup>26</sup> Oliva (2012), hier S. 413-12. Weitere nützliche Informationen, vgl. Elders (1997); Lohr (1980).

<sup>27</sup> Torrell (1995), S. 62.

<sup>28</sup> Torrell (1995), S. 61.

<sup>29</sup> Die Sentenzentexte betragen nur 2 Seite (ed. Moos, t. 3, p. 1014-15) und der anschließende Kommentar des Thomas umfasst 42 Artikel und verbreitet sich mit außergewöhnlicher Menge auf 90 Seiten (ed. cit., p. 1015-1104, inkl. *divisio textus* und *expositio textus*). Zu beachten ist, dass die Anzahl der Quaestiones und Seiten bei Torrell (1995: 61) nicht genau ist. Das Beispiel geht zurück auf Chenu (1982), S. 306, Anm. 20.

**Prologi quesitones** (ed. cit., p. 310-32; ed. cit., p. 6-19)

- a. 1: *De necessitate ipsius [sacre doctrine].*
- a. 2: *Supposito quod sit necessaria, an sit una vel plures.*
- a. 3: *Si sit una, an practica uel speculatiua; et si speculatiua, utrum sapientia uel scientia uel intellectus.*
- a. 4: *De subiecto ipsius.*
- a. 5: *De modo.*

**Prologi Sententiarum diuisio et expositio littere** (ed. cit., p. 332-40; ed. cit., p. 19- 24)

**D. 1:**

**Divisio textus** (ed. Mand., t. 1, p. 30-32)

**Quaestio 1:** *De uti et frui* (ed. cit., p. 32-36)

- a. 1: *Quid sit frui secundum rem.*
- a. 2: *Quid sit uti secundum rem.*

**Quaestio 2:** *De fruibilibus* (ed. cit., p. 36-40): a. 1-2

**Quaestio 3:** *De utibilibus* (ed. cit., p. 40-42): a. 1

**Quaestio 4:** *De fruuntibus et utentibus* (ed. cit., p. 42-45): a.1-2

**Expositio textus** (ed. cit., p. 46-50)

Im Laufe der Untersuchung wird sich wieder auf diese Tabellen bezogen. Im weiteren Verlauf wird sich jedoch mit den Prologen des Thomas und des Lombarden beschäftigt.

## 1.2 Der Prolog des Thomas zu seinem Sentenzenkommentar

Thomas Prolog bezieht sich nicht ausschließlich auf das erste Buch, sondern ist als Prolog zu den gesamten vier Büchern der Sentenzen konzipiert. Der Sentenzenprolog des Thomas besteht aus drei Teilen, die sich in folgender Reihenfolge darstellen lassen: Der eigene Prolog des Thomas, eine aus vier Artikeln bestehende Quaestio. Schließlich die Einteilung und Auslegung des Textes zum Sentenzenprolog des Lombarden.<sup>30</sup> Zur Definition der Gedankengänge wird der Sentenzenprolog des Thomas, anschließend die Textenteilung und die Wortauslegung anhand des Prologs des Lombarden und daraufhin die erste Quaestio des Prologs behandelt. Außerdem werden die ersten zwei Distinktionen berücksichtigt, um Thomas' Annäherung an das Verhältnis zwischen der Heiligen Lehre und der Glückseligkeit sowie an die klare Formulierung in Bezug auf Gott nachvollziehen zu können. Diese wird später in der Summa theologiae angewandt (*principium-finis* und *exitum-reditum*). Die besagte Annäherung ist ohne den Beitrag des Lombarden nicht möglich.

---

<sup>30</sup> Die Texte des Sentenzenprologs des Thomas werden nach der neuen Edition von Oliva (2006) zitiert. Die Edition von Mandonett (abgekürzt als ed. Mand.) wird ebenfalls angeführt. Die Reihenfolge von Oliva ist: *prologus* (p. 303-09), *prologi questiones* (p. 310-32), *prologi sententiarum divisio et expositio littere* (p. 332-40). Die Abfolge von Mandonett besteht aus vier Teilen, worin der Prolog des Lombarden aufgeführt wird: *prologus S. Thomae* (p. 1-5), *prologus magistri sententiarum* (p. 5-6), *quaestio prima* (p. 6-19), *divisio textus prologi cum eius expositione* (p. 19-24). Es ist zu beachten, dass die Texte von Oliva die mittelalterliche Orthografie berücksichtigen.

### 1.2.1 *processio* und das implizite *exitus-reditus*-Schema als Strukturprinzipien

Aufgrund der sich ankündigenden theologischen Schwierigkeiten, müssen die Thesen frühzeitig hervorgebracht werden. Wie Gilles Emery betont, lässt sich der Hervorgang der göttlichen Person als Strukturprinzip des Sentenzenkommentars ansehen. Dies und das *exitus-reditus*-Schema sind die zwei Hauptideen, die das Fundament des thomistischen Sentenzenkommentars bilden. Die genaue Verbindung zwischen diesen beiden Grundideen wird durch die These bezüglich der Kausalität des Hervorgehens der Personen, in Bezug auf den Hervorgang der Geschöpfe, zur Verfügung gestellt.<sup>31</sup> Mit Hilfe dieser Feststellung kann sich auf die Schwierigkeiten fokussiert werden.

Am Anfang seines Prologs beginnt Thomas, gemäß dem zeitgenössigen Gebrauch, mit einer Perikope aus dem Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus der Vulgata (Eccl., 24, 40-42), die eine Weisheit-Flüsse-Metapher beschreibt:

Ich, die Weisheit, goss die Flüsse aus; Ich bin gleichsam ein Arm unendlicher Gewässer aus einem Fluss; Ich bin gleichsam der Fluss Dorix (*fluvius Dorix*) und wie eine Wasserleitung ging ich aus dem Paradies hervor. Ich sprach: Ich will meinen Pflanzgarten bewässern und meine Frucht meines Geborenen tränken.<sup>32</sup>

In dieser Metapher steht die Weisheit im Mittelpunkt. Aber was ist diese wahre und feste (*vera et firma*) Weisheit? Unter mehreren Meinungen wählt Thomas vor allem das Wort des Paulus aus, „*Christum Dei uirtutem et Dei sapientiam*“ und „*nobis a Deo factus est sapientia*“ (1 Cor., 1, 24 u. 30). Nach Thomas ist Weisheit dem Sohn auf eine besondere Weise eigen, weil die Werke der Weisheit am meisten mit den Eigenschaften des Sohnes übereinstimmen.<sup>33</sup> Er erwähnt vier kennzeichnende Werke der göttlichen Weisheit: (1) Die Manifestation der

---

<sup>31</sup> Vgl. Emery (1995). Über seinen kurzen Bericht, vgl. siehe Emery (2003a), bes. S. 53-59. Emery (2005a); Emery (2005b), bes. S. 39-45.

<sup>32</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. (ed. Oliva, p. 303; ed. Mand., t. 1, p. 89): „Ego sapientia effudi flumina; ego quasi trames aque immense de fluuiio; ego quasi fluuius Dorix et sicut aqueductus exiui de paradiso. Dixi: rigabo ortum plantationum et inebriabo pratus mei fructum.“ Vgl. Grabmann (1911), S. 396: „Ein besonderer Akzent ist in der Regel auf die Ausarbeitung eines Prologs oder Proömiums zum Sentenzenkommentar gelegt. Es wird hier eine Stelle der Heiligen Schrift als Motto an die Spitze gestellt und dieselbe in geistreicher, oft schwungvoller Weise zur Schilderung des Inhaltes und der Bedeutung der vier Sentenzenbücher verwertet.“ Vgl. Albertus Magnus: „Ego ex ore altissimi prodii primogenita ante omnem creaturam, ego feci in caelis ut oriretur lumen indeficiens, et sicut nebula texi omnem carnem.“ (Eccl. 20, 5-6, nach ed. Colon, t. 29.1); Bonaventura: „Profunda fluviorum scrutatus est, et abscondita produxit in lucem.“ (Iob, 28, 11).

<sup>33</sup> Emery (2003: 54) hat zutreffend über die Metapher gesprochen, wenn er sagt: „The Prologue sets out the theological project of the young Thomas, resolutely following the structure of Trinitarian economy, taking Wisdom as its standpoint, and being dominated by the figure of the Son. The fundamental notion presented in this little fresco of the works of Wisdom is that of procession. The theme of procession (derivation, origin, effusion, process, *exitus*, flux) is illustrated by numerous images associated with the metaphor of the river (cf. Bonaventure's general *Prooemium*) and provides a profoundly dynamic overall framework for the interpretation of all reality. God is characterized by the flux of the divine persons in the unity of essence, and the process of creation is derived from the procession of the persons.“

göttlichen Dinge; (2) Die Hervorbringung der Geschöpfe; (3) Die Erneuerung oder die Restauration der Geschöpfe; (4) Die Vervollkommenheit der Geschöpfe, wobei diese Vollkommenheit durch die Erreichung des eigentümlichen Zieles (*finis proprius*) jedes Dinges ausgezeichnet ist.<sup>34</sup>

In seinen Ausführungen führt Thomas regelmäßig zwei Schritten durch. Zum einen gibt er eine These aus theologischer oder metaphysischer Beachtung und dann präsentiert er ein auf den Sohn zutreffendes Attribut, eingeleitet mit den Worten „in besonderer Weise“ (*specilaiter*). Zum anderen führt er einen Vers aus diesem Motto an, eingeführt mit den Worten „*recte ergo dicitur*“. Unter bildhafter Vorstellung bietet er eine rationale Darlegung. Schließlich erläutert er den Gegenstand der Sentenzenbücher.

Das erste Merkmal der göttlichen Weisheit ist die Manifestation des Göttlichen (*manifestatio divinorum*). Thomas sieht dies in der göttlichen Selbsterkenntnis begründet. Denn Gott erkennt sich selbst vollständig und vollkommen durch seine Weisheit (sein gedachtes Wort) (*ipse Deus per suam sapientiam se ipsum plene et perfecte cognoscit*). Durch die Eigenschaft der Reflexivität der geistigen Natur Gottes will Thomas die vollkommene Gleichheit zwischen dem Vater und dem Sohn verdeutlichen. Dies wird in besonderer Weise (*specialiter*) dem Sohn zugeschrieben. Denn er selbst ist das Wort des Vaters (*Verbum Patris*) und durch ihn werden der Vater und die ganze Trinität zur Sprache kommen.<sup>35</sup> Hier muss betont werden, dass die Erwähnungen der Selbsterkenntnis und des Verbums nicht ohne Bedeutung sind. Nach der Ausführung seiner These interpretiert Thomas, eingeleitet durch „*recte ergo dicitur ex persona Filii*“, den Vers „*Ego sapientia effudi flumina*“:

Flumina ista intelligo fluxus eterne processiois qua Filius a Patre et Spiritus Sanctus ab utroque ineffabili modo procedit. Ista flumina olim occulta et quodam modo infusa erant tum in similitudinibus creaturarum, tum etiam in enigmatibus scripturarum, ut uix aliqui sapientes Trinitatis misterium fide tenerent. Venit Filius Dei et infusa flumina quodam modo effudit, nomen Trinitatis publicando, Mat. ult. ‘Docete omnes gentes,

---

<sup>34</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. (ed. Oliva, p. 303-304, v. 11-15; ed. Mand., t. 1, p. 1): „Set quia sapientia quodam speciali modo Filio appropriatur, eo quod sapientie opera cum propriis Filii plurimum convenire videntur: per sapientiam enim Dei manifestantur diuinorum abscondita, producuntur creaturarum opera, nec tantum producuntur set restaurantur et perficiuntur – illa dico perfectione qua unumquodque perfectum dicitur prout proprium finem attingit.“ Das letzte Wort über Vollkommenheit, vgl. Aristoteles, *Met.*, IV, 1021b23-25 und Thomas, *STh* II-II, q. 184, a. 1, co. (ed. Leon., t. 10, p. 450a): „unumquodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio.“

<sup>35</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. (ed. Oliva, p. 304, v. 20-24; ed. Mand., t. 1, p. 2): „Hec autem manifestatio specialiter per Filium facta inuenitur: ipse enim est Verbum Patris, secundum quod dicitur Io. I. Vnde sibi manifestatio dicentis Patris conuenit et totius Trinitatis. Vnde dicitur Mat. XI ‘Nemo Patrem nouit nisi Filius et cui Filius uoluerit reuelare’. Et Io. I ‘Deum nemo uidit unquam, unigenitus’ etc.“

baptizantes' etc. Vnde Iob XXVIII 'Profunda fluuiorum scrutatus est et abscondita produxit in lucem'. Et in hoc tangitur materia primi libri.<sup>36</sup>

Unter Flüsse (*flumina*) versteht Thomas das Fließen vom ewigen Hervorgang (*fluxus eterne processionis*), wodurch der Sohn vom Vater und der Heilige Geist von beiden, in einer unaussprechlichen Weise, hervorgeht. Diese Flüsse waren einst verborgen und gewissermaßen in den Ähnlichkeiten der Geschöpfe (*in similitudinibus creaturarum*) und in den Rätseln der Schriften (*in enigmatibus scripturarum*)<sup>37</sup> eingegossen (*infusa*). Im weiteren Verlauf wird diese Ähnlichkeit durch die Spur der Trinität (*vestigia Trinitatis*, vgl. d. 3, q. 2) erklärt. Nur wenige Weisen sind in der Lage, diese in verschleierter Art zu erkennen. Das Thema wird von Petrus Lombardus in der dritten Distinktion erwähnt. Dazu bemerkt Thomas, dass die Philosophen nur die Attributionen von Gott bezüglich der Einheit des göttlichen Wesens, aber nicht bezüglich der göttlichen Personen erkennen können.<sup>38</sup> So bezieht sich die Manifestation der Menschwerdenden-Weisheit auf die Heilsgeschichte. So kam der Sohn Gottes und hat gewissermaßen die eingegossenen Flüsse mitgeteilt (*effudit*), indem er die Bedeutung der Trinität offenbarte. Trinität ist, so Thomas, der Gegenstand (*materia*) des ersten Buches.

Das zweite Merkmal ist die Hervorbringung der Geschöpfe (*creaturarum productio*). Nach Thomas verhält sich die Weisheit zu der Schöpfung nicht nur wie die spekulative Weisheit, sondern auch wie die operative Weisheit (*operativa sapientia*). Auf die gleiche Weise verhält sich ein Künstler zu seinem Kunstwerk.<sup>39</sup> Hier kommt die Schöpfungslehre zur Sprache. Dazu ist der Sohn in besonderer Weise tauglich, denn er ist das Bild Gottes (*imago Dei*) und gemäß dessen Form sind alle gebildet. Durch ihn sind alle geschaffen (vgl. Col. 1, 15-16; Io. 1, 3).<sup>40</sup> Mit dem Vers 41a „*ego quasi trames aque immense de fluuio*“ verweist Thomas auf zwei

<sup>36</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. (ed. Oliva, p. 304-05, v. 25-33; ed. Mand., t. 1, p. 2).

<sup>37</sup> Wie die Edition Olivas gezeigt, wird die „enigmata scripturarum“ von Wilhelm von Auxerre in seiner *Summa aurea*, III, tr. 12, c. 8, q. 1-2 (ed. Ribailier, t. 3.1, p. 233-38) behandelt. Dort wird untersucht, ob die Juden die Personen der Trinität erkannten. Das Thema wird von Thomas behandelt, in *Super III Sent.*, d. 25, q. 2, a. 2, q. 2, ad 3 (ed. Moos, p. 809): „non erat necessarium ut explicite omnes cognoscerent, ideo non fuit positum mysterium Trinitatis manifeste in veteri Testamento, sed velate ut sapientes capere possent.“

<sup>38</sup> Auch Petrus behandelt die Spur der Trinität (Quomodo in creaturis apparet vestigium Trinitatis), vgl. *Sent.*, I, d. 3, c. 1 (ed. Brady, t. 1, p. 70-71, n. 7-9), besonders die Stelle (ibid. p. 71, v. 23-25): „Unde illi antiqui Philosophi quasi per umbram et de longinquo viderunt veritatem, deficientes in contuitu Trinitatis, ut magi Pharaonis in tertio signo.“ Vgl. Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4, co. (ed. Mand., t. 1, p. 98): „Omnia autem quae dicuntur de Deo per respectum ad creaturas, pertinent ad essentiam et non ad personas. Et ideo ex naturali ratione non venit nisi in attributa divinae essentiae. Tamen personas, secundum appropriata eis, philosophi cognoscere potuerunt, cognoscentes potentiam, sapientiam, bonitatem.“ Das Thema wird später behandelt werden.

<sup>39</sup> Über „*artifex de artificiat*“, vgl. Thomas, *Super I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 1, co. (ed. Mand., t. 1, p. 839): „apud omnes philosophos communiter dicitur quod omnia sunt in mente Dei, sicut artificiat in mente artificis.“ Vgl. auch *Super II Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, co. (ed. Mand., t. 2, p. 451).

<sup>40</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. (ed. Oliva, p. 305-06, v. 34-41; ed. Mand., t. 1, p. 2). Vgl. Petrus, *Sent.*, I, d. 3, c. 1, n. 8 (ed. Brady, t. 1, p. 71, v. 1-4): „Perfectissima pulchritudo intelligitur Filius, scilicet «veritas Patris nulla ex parte ei dissimilis, quam cum ipso et in ipso Patre veneramur; quae forma est omnium quae ab uno facta sunt et ad unum referuntur.»“ Die Zitate sind aus Augustinus, *uera rel.* 55, n. 113 (CCSL 32, p. 259-60, v. 125-27).

Punkte: Auf die Ordnung (*ordo*) und den Modus (*modus*) der Schöpfung. Mit der Schöpfungsordnung wird ein sehr wichtiges Thema berührt: „Die Kausalität der trinitarischen Hervorgänge“.<sup>41</sup> Thomas erklärt:

Ordo, quia sicut trames a fluuio deriuatur, ita processus temporalis creaturarum ab eterno processu personarum. Vnde in Psalmo dicitur ‘dixit et facta sunt’, idest Verbum genuit in quo erat ut fieret, secundum Augustinum; semper enim illud quod est primum est causa eorum que sunt post, secundum Philosophum. Vnde primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis.<sup>42</sup>

Der Flussarm (*trames*) bezeichnet den temporalen Hervorgang der Geschöpfe aus dem ewigen Hervorgang der göttlichen Personen (als ewiger Fluss im Vers 40). In seiner Erörterung rekurriert Thomas besonders auf Augustinus und Aristoteles. Die theologischen Quellen basieren auf dem Psalmenzitat „Er sprach und sie wurden gemacht.“ und der Auslegung des Augustinus („Er hat das Wort gezeugt, in dem es war, so dass es zustande kam.“). Wie Emery (2003: 55) betont, lassen sich, bezüglich des theologischen Materials und der Formulierungen, parallele Textstellen in den Werken von Albertus Magnus finden.<sup>43</sup> Des Weiteren liefert der Bezug zu Aristoteles den Begriff des Vorrangs (Bonaventura): „Was zuerst ist, ist immer die Ursache dessen, was danach kommt.“ (*illud quod est primum est causa eorum que sunt post*). In Verbindung mit theologischer Meinung und metaphysischem Prinzip ist festzuhalten, dass der erste Hervorgang, nämlich der des Sohnes, Ursache und Grund für jeden nachfolgenden Hervorgang ist (*primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis*).<sup>44</sup> Nun wird der „Mittelpunkt der Thomanischen Metaphysik der Partizipation“ (Emery 2005a: 60) fokussiert. Später wird das Thema von Thomas erneut im Prolog zu seiner *Super Boeth. De trin.* (ed. Leno. t. 50, p. 75-76) angesprochen. Das Werk handelt „von der Trinität der Personen, von

---

<sup>41</sup> Dazu hat Emery (2005a: 60) eine treffende Zusammenfassung geliefert: „The causality of the trinitarian processions constitutes that which Saint Thomas calls the “order of creation” (*ordo creationis*). The *order* consists in the relation of a thing with its principle. It is comprised of three elements, which in the case of creation, are as follows: (1) The fundamental distinction of God and of the world (the exclusion of pantheism); (2) The fact that God is absolutely first (*primum, prius*), while the created world is second, existing through participation in the divine perfection (participation through creation, analogy); (3) The threefold causality — efficient, exemplar, and final — that characterizes God as *principle* with regard to the world.“. Diese Auffassung ist für unsere Forschung sehr wichtig, weil sie uns das Verhältnis zwischen Schöpfungslehre und Seinsmetaphysik zeigt. Vgl. auch den wichtigen Abschnitt „The ‘Causality’ of the Trinitarian Processions“ in Emery (2005b: 39-45).

<sup>42</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. (ed. Oliva, p. 306-07, v. 43-48; ed. Mand., t. 1, p. 2-3). Die Psalmenzitate, vgl. Ps. 32, 9 und 148, 5. Augustinus, *Gn. litt.*, 2.6 (CSEL 28/1, p. 41-42, v. 20-8) und Emery (2003: 37, Anm. 12). Aristoteles, *Met.*, II, 993 b24-30 und 994 a11-12. Die Verwendung des Prinzips bei Thomas, vgl. Emery (2003), S: 55, Anm. 69 und Emery (1995), S. 276-85.

<sup>43</sup> Albertus Magnus, *In I Sent.*, prol. (ed. Colon., t. 29/1, p. 1, v. 41-45): „sicut enim dicit Ps. (xxxii, 9): ‘ipse dixit et facta sunt.’ Et dicit Augustinus: ‘Idest verbum genuit in quo erat ut fieret’; erat, inquam, in verbo secundum quod verbum est ars patris plena rationum omnium viventium, idest quae omnes in ipso vivunt et vita sunt.“

<sup>44</sup> Ebd. (p. 2, v. 20-23): „[Primogentia ante omnem creaturam] notatur ibi ordo causae ad causatum et aeternitatis ad tempus, et nihil prohibet aliquid esse commune non univoce ens in utroque sed per prius et posterius.“ Diese Formulierung ist ähnlich in Thomas, *Super I Sent.*, prol. q. a. 2, ad. 2.



deren Hervorgehen sich jede andere Geburt oder jedes andere Hervorgehen ableitet.“<sup>45</sup> Die erste Geburt (*prima nativitas*), nämlich die vom Vater ewig gezeugte göttliche Weisheit, bildet den Beginn (*initium*) einer jeden anderen Geburt oder Hervorgang<sup>46</sup> und sie ist „nicht allein der Beginn der Geschöpfe, sondern auch des Heiligen Geistes.“<sup>47</sup>

Der Modus wird in zweierlei Hinsicht betrachtet. Auf der Seite des Schöpfers ist seine Vollbringung immens (*immens*). Auf der Seite des Geschöpfes verhält es sich wie folgt: „Weil wie ein Flussarm über das Flussbett hinaus (*extra alveum fluminis*) fließt, so geht die Schöpfung von Gott über die Einheit des Wesens hinaus (*extra unitatem essentia*) hervor, in der wie in einem Flussbett der Fluss der Personen enthalten ist.“<sup>48</sup> Die Schöpfung ist demnach der Gegenstand des zweiten Buches.

An dieser Stelle bietet sich ein Exkurs an. Die letzte anschauliche Schilderung drückt raffiniert „die zwei komplementären Regeln“ bezüglich der Tätigkeiten der göttlichen Personen aus: (1) Die Wirksamkeit (*efficientia*) des göttlichen Wesens; (2) Die Kausalität des ewigen Hervorgangs der Personen.<sup>49</sup> Die erste Regel entspricht dem Flussbett (Einheit) und die zweite dem Flussarm (Hervorgänge der Personen). Nach Emery (2005b: 42) hat Thomas zwei Interpretationen über die Kausalität der trinitarischen Hervorgänge gegeben, die eine in *Super Sent.* (I, d. 32, q. 1, a. 3), die andere mit einer Vertiefung seines Verständnisses in *S.Th.* (I, q. 45, a. 6). In der ersten Stelle wird untersucht, ob der Vater und der Sohn uns durch den Heiligen Geist lieben (*utrum Pater et Filius diligant nos Spiritu sancto*). Mit seiner Antwort bringt Thomas ausdrücklich die komplementären Regeln hervor: „Der Hervorgang der göttlichen Personen ist ein gewisser Ursprung des Hervorgangs der Geschöpfe, weil alles, was in einer Gattung zuerst ist, deren Ursache ist, die später sind; aber die Wirksamkeit der Geschöpfe wird

---

<sup>45</sup> Thomas, *Super Boet. De trin.* prol. (ed. Leon., t. 50, p. 76, v. 73-76): „Eius namque doctrina in tres partes diuiditur. Prima namque est de trinitate personarum, ex quarum processione omnis alia natiuitas uel processio deriuatur.“

<sup>46</sup> Ebd. (p. 75, v. 52-64): „Que quidem natiuitas initium est cuiuslibet natiuitatis alterius, cum ipsa sola sit perfecte naturam capiens generantis, alie vero omnes imperfecte sunt, secundum quas genitum aut partem substantie generantis accipit, aut substantie similitudinem; unde oportet quod a predicta natiuitate omnis alia natiuitas per quandam imitationem deriuetur: Eph. III: „ex quo omnis paternitas in celo et in terra nominatur“. Et propter hoc Filius dicitur „primogenitus omnis creaturae“, Col. I, ut natiuitatis origo et imitatio designetur, non eadem generationis ratio.“

<sup>47</sup> Ebd. (p. 76, v. 66-68): „Nec solum creaturarum est initium predicta natiuitas, set etiam Spiritus sancti, qui a generante genitoque procedit.“

<sup>48</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. (ed. Oliva, p. 307, v. 48-52; ed. Mand., t. 1, p. 3): „Modus autem significatur quantum ad duo: scilicet ex parte creantis qui, cum omnia impleat, nulli tamen se commetitur; quod notatur in hoc quod dicitur *immense*. Item ex parte creature, quia sicut trames procedit extra alveum fluminis, ita creatura procedit a Deo extra unitatem essentie, in qua sicut in alveo fluxus personarum continetur. Et in hoc notatur materia secundi libri.“

<sup>49</sup> Vgl. Emery (2005a), S. 69-72 und Emery (2005b), S. 36-7, 42-5.

dennoch einem gemeinsamen Wesen zugeschrieben.“<sup>50</sup> Die Schwierigkeit der Aussage „der Vater und der Sohn lieben uns *durch den Heiligen Geist*“ liegt in der Wodurch-Frage oder Kausalität, die durch Ablativ ausgedrückt wird.<sup>51</sup> Basierend auf dem Doppelprinzip erörtert Thomas, dass das Wort „Liebe“ die Wirksamkeit der ganzen Trinität bezeichne. Der Ablativ, wodurch die Person des Heiligen Geistes benannt wird, bezeichne jedoch den Grund der Wirksamkeit (*ratio efficientiae*) nicht von Seiten des Wirkenden, sondern von Seiten der Geschöpfe (*effectorum*), deren Grund und Ursprung (*origo*) im Hervorgang des Heiligen Geistes liegt.<sup>52</sup> Daraus folgt, dass die trinitarischen Hervorgänge nicht die Ursache des göttlichen Handelns sind, sondern die Ursache der Geschöpfe. Dies kann auf das Wort (*verbum*) angewandt werden, wenn behauptet wird, „*Pater dicit omnia verbo vel arte sua*.“. Wie das Wort der Grund der Geschöpfe ist, insofern Gottes Sohn die einzige Person ist, wodurch Gott sie nach Weise des Verstandes (*per modum intellectus*) erschafft, so ist die Liebe auch der Grund der Geschöpfe, insofern der Heilige Geist die einzige Person ist, wodurch Gott sie nach Weise des freien Willens (*per libertatem voluntatis*) erschafft.<sup>53</sup> In diesem Zusammenhang lässt sich feststellen, dass die schöpferische Kausalität im göttlichen Wesen begründet liegt, aber „der Grund der Kausalität“ zum Hervorgang des Sohnes und zum Hervorgang des Heiligen Geistes gemäß seiner Eigentümlichkeit gehört. Diese Auffassung bleibt unveränderlich in der *STh* I, q. 45, a. 6., in der diskutiert wird, ob das Erschaffen einer bestimmten trinitarischen Person eigen ist (*utrum creare sit proprium alicuius Personae*). Thomas vertritt deutlich die Meinung, dass das Erschaffen Gottes, gemäß seinem Sein (*secundum suum esse*), das sein Wesen ist, den drei Personen oder der ganzen Trinität gemeinsam ist. Die göttlichen Personen besitzen jedoch gemäß dem Grund ihres Hervorgangs (*secundum rationem suae processions*) Kausalität bezüglich der Schöpfung.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 32, q. 1, a. 3, sol. (ed. Mand., t. 1, p. 749-50): „Processio divinarum personarum est quaedam origo processionis creaturarum; cum omne quod est primum in aliquo genere sit causa eorum quae sunt post; sed tamen efficientia creaturarum essentiae communi attribuitur.“ Vgl. auch Thomas, *STh* I, q. 37, a. 2.

<sup>51</sup> Vgl. Thomas, *STh* I, q. 37, a. 2, co. (ed. Leon., t. 4, p. 389a): „Cum ablativus construatur in habitudine alicuius causae, videtur quod Spiritus Sanctus sit principium diligendi Patri et Filio.“

<sup>52</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 32, q. 1, a. 3, co. (ed. Mand., t. 1, p. 750): „Si enim sumatur essentialiter, tunc in verbo dilectionis designabitur efficientia totius Trinitatis, et in ablativo designante personam spiritus sancti, designabitur ratio efficientiae, non ex parte efficientis, sed ex parte effectorum, quorum ratio et origo est processio spiritus sancti.“

<sup>53</sup> Ebd.: „Quamvis proprie verbum sit ratio creaturarum, secundum quod exeunt a Deo per modum intellectus. Unde dicitur, quod pater dicit omnia verbo, vel arte sua. Sed spiritus sanctus est ratio earum, prout exeunt a Deo per libertatem voluntatis.“

<sup>54</sup> Thomas, *STh* I, q. 45, a. 6, co. (ed. Leon., t. 4, p. 474b): „Creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu: ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse: quod est eius essentia, quae est communis tribus Personis. Unde creare non est proprium alicui Personae, sed commune toti Trinitati. Sed tamen divinae Personae secundum rationem suae processions habent causalitatem respectu creationis rerum.“ Hinsichtlich der schöpferischen Kausalität der trinitarischen Hervorgänge bietet Thomas eine hervorragende Erklärung. Darauf können wir hier nicht weiter eingehen. Vgl. Emery (2005a), S. 43-44.

Das dritte Kennzeichen der göttlichen Weisheit ist die Wiederherstellung ihrer Werke (*operum restauratio*). Der Ausgangspunkt liegt in der Auffassung, dass ein Ding durch seinen Schöpfer wiederhergestellt werden sollte.<sup>55</sup> Daher werden die durch Weisheit erschaffenen Dinge auch durch Weisheit wiederhergestellt. Dies kommt wiederum in besonderer Weise dem Sohn zu, insofern er selbst Mensch geworden ist und nach der Erlösung in gewisser Weise (*quodam modo*) alles erneuert hat, was zum Nutzen der Menschen erschaffen worden sind.<sup>56</sup> Dieser Begriff hängt eng mit dem Kreislauf (*circulatio, regiratio*) und dem *exitus-reditus*-Schema zusammen. „Im Hervorgang der Kreaturen aus ihrem ersten Ursprung,“ so Thomas, „zeigt sich eine Art Kreislauf, *quaedam circulatio vel regiratio*, indem nämlich alle Dinge als zu ihrem Ende ebendorthin zurückkehren, von woher sie im Anfang ihren Ausgang genommen haben.“<sup>57</sup> Der Kreislauf bildet das *exitus-reditus*-Schema, der Ausgang vom Prinzip (*exitus a principio*) und die Rückkehr zum Ziel (*reditus in finem*). Ersteres bezieht sich auf die Schöpfung, letzteres auf das Heil. Außerdem wendet Thomas den gleichen Begriff in seinem Prolog zum dritten Sentenzenbuch an. Der Mensch ist ein Mikrokosmos, quasi „Horizont und Grenzscheide von geistiger und körperlicher Natur“. Christus ist Fleisch geworden, um das gesamte Universum, „zurückgebogen zu seinem Prinzip“, zurückzukehren.<sup>58</sup> Aus diesem Grund behauptet Thomas, dass durch die Wiederherstellung des Menschenzustandes das Universum *quodam modo* erneuert werde. Mit dem Vers 41b „*ego quasi fluius Dorix et sicut aqueductus exiui de paradiso*“ wird das Paradies als die Herrlichkeit des Vaters bezeichnet, von der die Weisheit ausgeht (*exire*). Über ihren Ausgang (*exitum*) sind zweierlei Dinge zu beachten, der Modus und die Frucht. Der reißende Fluss Dorix bezeichnet den Modus, wodurch Christus, aus dem

<sup>55</sup> Diese Auffassung findet sich bei Augustinus, *Se. ep. ap.*, 176, c. 5 (CCSL 41Bb, p. 554, v. 126-7): „nemo recreat, nisi qui creat; nemo reficit, nisi qui fecit.“; *Io. eu. tr.* 72. 3 (CCSL 36, p. 509, v. 13-16). Albertus Magnus, *In I Sent.*, prol. (ed. Colon., t. 29/1, p. 2, v. 55-56): „Homo per idem redeat per quod recessit a deo.“ Thomas, *Super III Sent.*, d. 20, a. 1, q. 2, arg. 1 (ed. Moos, t. 1, p. 611): „Per eadem enim res reparatur per quae constituitur.“; ebed. I, d. 14, q. 2, a. 2, co. (ed. Mand., t. 1, p. 325). Andere Quellenangaben, vgl. Oliva (2006), S. 307, Anm.

<sup>56</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. (ed. Oliva, p. 307-08, v. 54-59; ed. Mand., t. 1, p. 3): „Per idem enim debet res reparari per quod facta est. Vnde que per sapientiam condita sunt, decet ut per sapientiam reparentur. Vnde dicitur Sap. IX 'Per sapientiam saluati sunt qui tibi placuerunt ab initio'. Hec autem reparatio specialiter per Filium facta est in quantum ipse homo factus est qui, reparato hominis statu, quodam modo omnia reparauit que propter hominem facta sunt.“

<sup>57</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, co. (ed. Mand., t. 1, p. 325): „In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut a principio prodierunt.“ Und weiter: „Et ideo oportet ut per eadem quibus est exitus a principio, et reditus in finem attendatur. Sicut igitur dictum est, [d. 13, q. 1, a. 1] quod processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem, quia per Filium et Spiritum sanctum sicut et conditi sumus, ita etiam et fini ultimo coniungimur, ut patet ex verbis Augustini positis in 3 dist. [De vera relig. c. 55], ubi dicit: „Principium ad quod recurrimus“, scilicet Patrem, „et formam quam sequitur“, scilicet Filium, „et gratiam qua reconciliamur.“

<sup>58</sup> Thomas, *Super III Sent.*, prol. (ed. Moos, t. 3, p. 2): „Homo enim est quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, utrasque bonitates participet et corporales et spirituales. [...] Et ideo quando humana natura per Incarnationis mysterium Deo conjuncta est, omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt.“ Vgl. auch Aertsen (1991).

Antrieb der Liebe heraus (*impetu amoris*), das Mysterium unserer Wiederherstellung vollendet hat. So wie die Wasserleitung (*aqueductus*) sich um die gesamte Erde spannt und die Erde fruchtbar macht, so flossen auch von Christus die verschiedenartigen Gnaden aus, die die Kirche wachsen und gedeihen lassen. Auf diesem Wege bilden die Mysterien unserer Wiederherstellung und die von Christus gesammelten Gnaden die Gegenstände des dritten Buches.<sup>59</sup>

Das letzte Charakteristikum der göttlichen Weisheit ist die Vollkommenheit, wodurch Dinge am ihren Ziel erhalten werden. Thomas geht von der Unvergebllichkeit in der Ausführung der Weisheit aus.<sup>60</sup> Es kommt dem Sohn in besonderer Weise zu, indem er uns „in die Herrlichkeit der väterlichen Erbschaft“ (*in gloriam paternae hereditatis*) einführt. In dem Vers 42 „*rigabo ortum plantationum et inebriabro pratus mei fructum*“ sind zwei Dinge zu beachten, die Vorbereitung, die durch Sakramente gewährleistet werden und die Einführung in die Herrlichkeit (*praeparatio et inductio in gloriam*). In „*rigabo ortum plantationum*“ beschreibt er den Garten der Kirche. Christus, der uns bis zum Ende der ewigen Herrlichkeit führen soll, hat die Medizin der Sakramente zu Verfügung gestellt, durch die die Wunde der Sünde geheilt wird und durch die Flüsse der Sakramente seinen Garten bewässern. Mit „*inebriabro pratus mei fructum*“ wird die Einführung in die Herrlichkeit zum Ausdruck gebracht. Das Verb „*inebriare*“ kann sowohl „tränken“, „bewässern“ als auch „betrunken machen“ bedeuten. Thomas bezieht sich auf die letztere Bedeutung: „Ich will meine Frucht meines Geborenen betrunken machen.“ Unter dieser „Betrunkenheit“ (*ebrietas*) versteht Thomas die Betrunkenheit vom Überfluss des Hauses Gottes (Ps. 35, 9), weil sie über jedes Maß der Vernunft und des Verlangens hinausgeht.<sup>61</sup> Obwohl es hier nicht genannt wird, ist der fortsetzende Vers bemerkenswert: „In deinem Licht werden wir das Licht sehen.“ (*In lumine tuo videbimus lumen*, Ps. 35, 10). Dies ist das zugrundeliegende Fundament für das Licht der Herrlichkeit. Folglich sind die Gegenstände des vierten Buches die Sakramente und die Herrlichkeit der Auferstehung.

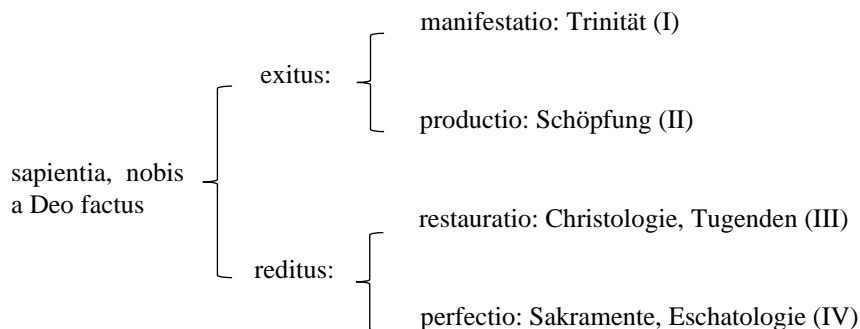
<sup>59</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. (ed. Oliva, p. 308, v. 61-73; ed. Mand., t. 1, p. 3).

<sup>60</sup> Ebd. (ed. Oliva, p. 308, v. 74-76; ed. Mand., t. 1, p. 3): „Quantum quod ad sapientiam Dei pertinet est perfectio qua res conseruantur in suo fine. Subtracto enim fine, uanitas relinquitur quam sapientia non patitur secum.“ Dieser Gedanke wird aufgegriffen in *Super I Sent.*, d.3, q. 1, a. 1, s.c. 2 (ed. Mand., t. 1, p. 91): „Quia vanum est, secundum Philosophum, II *Phys.* [...], quod ad aliquem finem est, quem non includit.“ Vgl. Aristoteles, *Phys.*, II, 197b 22-27; Thomas, *In Phys.*, II, c. 6, lect. 10, n. 9 (ed. Leon., t. 2, p. 85a).

<sup>61</sup> Ebd. (ed. Oliva, p. 309, v. 99-101; ed. Mand., t. 1, p. 4): „Istos inebriat habundantissima sui fruitione, de qua ebrietate Ps. ‘Inebriabuntur ab ubertate domus tue’. Et dicitur ebrietas quia omnem mensuram rationis et desiderii excedit.“

Ausgehend von der göttlichen Weisheit entfaltet Thomas mithilfe des *exitus-reditus*-Schemas die Thematik der vier Sentenzenbücher. Die Thematik wird durch folgende Abbildung 1.1 veranschaulicht:

Abb. 1.1: Die inhaltliche Darstellung der Thematik nach Thomas



Im weiteren Verlauf versteht er den von ihm im Prolog dargestellten Überblick als eigentliche Absicht der Sentenzenbücher.<sup>62</sup> Diese *intentio* sollte näher analysiert werden.

Die theologische Vorgehensweise verändert sich besonders in den Ausführungen zur Tugendethik, wo gezeigt wird, dass „Thomas diesem seiner eigenen Inspiration entsprungenen Vorhaben einer streng christologisch geformten Weisheitstheologie schon in seinem ersten großen systematischen Werk nicht treu bleiben kann.“<sup>63</sup> Die zwei theologischen Hauptideen der *processio* und des *exitus-reditus*-Schemas sind grundlegend für Thomas’ Ausführungen und werden in der Summa erneut aufgegriffen. Interessanterweise taucht das in der *Summa* vorwiegend verwendete Aufbauprinzip (*principium-finis*) schon in Thomas’ Kommentierung der Sentenzen auf.

<sup>62</sup> Ebd. (ed. Oliva, p. 309, v. 104; ed. Mand., t. 1, p. 5): „Et sic patet ex predictis uerbis intentio Libri sententiarum.“

<sup>63</sup> Schockenhoff (1987), S. 53-54, hier 54. Er erwähnt die Problematik zwischen Christologie und Tugendethik im dritten Buch, wo Thomas das christologische Konstruktionsprinzip aufgabe und die durch die Tugendethik angezeigte Fragestellung des konkreten menschlichen Handelns in den Aufbau seiner Theologie einfüge. Andererseits sollte ebenfalls Folgendes beachtet werden, so Schockenhoff: „An keiner anderen Stelle seines gewaltigen Werkes führt er die weitverzweigten Gegenstände der Theologie mit solcher Klarheit zu einer Schau der göttlichen Weisheit zusammen, niemals später sammelt er ihre ausgefalteten Linien so kraftvoll im Brennpunkt des einen Urbildes der Weisheit, in Jesus Christus.“ (S. 53).

### 1.2.2 Der Sentenzenprolog des Lombarden und sein Einteilungsprinzip in *Sent. I*, d. 1

In seinem kurzen Prolog stellt Petrus Lombardus die Gründe und Zwecke dar, die ihn bei der Verfassung dieses großen Werks beschäftigt haben. Obwohl das Sentenzenwerk des Lombarden seit geraumer Zeit für eine einfache Kompilation der Meinungen der vergangenen Autoritäten gehalten und als ein Werk ohne eigene Autorschaft angesehen wird, wird die Ansicht vertreten, dass der Lombarde die Sentenzen als Mittel für diese Ausarbeitung einer eigenen theologischen Position verwendet.<sup>64</sup> Diesbezüglich ist auffallend, dass Albertus, Bonaventura und Thomas in ihren Sentenzenkommentaren besondere Aufmerksamkeit auf den Sentenzenprolog des Lombarden gerichtet haben.<sup>65</sup>

Der Sentenzenprolog gliedert sich in fünf Abschnitte. Im ersten Abschnitt verwendet der Lombarde zwei Gleichnisse aus den Evangelien, um zwei Gründe seiner Arbeit zu benennen. Der Lombarde vergleicht sein Sentenzenwerk mit dem Opfer der armen Witwe, die ihren ganzen Lebensunterhalt, zwei kleine Münzen, in den Opferkasten hineinwarf. Obwohl sich sein Vorhaben als sehr anspruchsvoll erweist, hofft er von Gott für seine Bemühungen belohnt zu werden. Petrus recurriert dabei auf den barmherzigen Samariter, der versprochen hat, die Kosten des Gastwirtes, in dessen Obhut er einen halb toten Reisenden übergab, zu übernehmen. Trotz des großen Umfangs und der Tiefe der Arbeit ermutigt ihn „der Eifer für das Haus Gottes“ (*zelus domus Dei*).<sup>66</sup> Das Haus Gottes ist ein Synonym für die Kirche. Nach Silano (2007: xiv) scheinen die wahrscheinlichsten Kandidaten für die halb toten Reisenden Petrus' Studenten zu sein und alle anderen, die aus dem *Sentenzen* oder aus dem Dienst derer profitieren würden, die das Buch gelesen haben und wirksamer in ihrer Seelsorge werden. Deswegen besteht seine Aufgabe in der Fürsorge der Überfallenen, die durch den Angriff des Teufels verwundet und der Kirche von Gott überlassen wurden.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> Vgl. Colish (1994a), S. 5-11; Lombard / Silano (2007), S. xiii.

<sup>65</sup> Bei Albertus Magnus, vgl. „*explanatio in prooemium auctoris*“ (ed. Colon., t. 29/1, p. 3-9); bei Bonaventura, vgl. „*commentarius in prologum magistri*“ (ed. Quaracchi, t. 1, p. 22-25); bei Thomas, vgl. „*prologi sententiarum divisio et expositio littere*“ (ed. Oliva, p. 332-40; ed. Mand., t. 1, p. 19-24).

<sup>66</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, I, prol. n. 1 (ed. Brady, t. 1, p. 3, v. 2-8): „*Cupientes aliquid de penuria ac tenuitate nostra cum pauperula in gazophylacium Domini mittere, ardua scandere, opus ultra vires nostras agere praesumpsimus, consummationis fiduciam laborisque mercedem in Samaritano statuantes, qui, prolatis in curationem semivivi duobus denariis, supereroganti cuncta reddere professus est. Delectat nos veritas pollicentis, sed terret immensitas laboris; desiderium hortatur proficiendi, sed dehortatur infirmitas deficiendi, quam vincit zelus domus Dei.*“. Silano (Lombard / Silano 2007: xiii-xiv) bietet eine sachliche und mehr überzeugende Analyse über den Prolog des Meisters. Seine Analyse wird besonders berücksichtigt. Ferner, vgl. Rosemann (2004b); Baltzer (1972), S. 1-14.

<sup>67</sup> Die Rolle der Samariter ist für die Sentenzen von besonderer Bedeutung und reich an Verweisen. Vgl. Petrus Lombardus, *Sent.*, III, prol. (ed. Brady, t. 2, p. 23, v. 10-15): „*de eius reparatione per gratiam Mediatoris Dei et hominum praestita, atque humanae redemptionis sacramentis, quibus contritiones hominis alligantur ac vulnera peccatorum curantur, consequenter in tertio et quarto libro disseramus: ut Samaritanus ad vulneratum, medicus ad infirmum, gratia ad miserum accedat.*“ Ebd., *Sent.*, IV, d. 1, c. 1, n. 1 (ed. Brady, t. 2, p. 231, v. 8-10): „*Samaritanus enim, vulnerato appropians, curationi eius sacramentorum alligamenta adhibuit; quia contra peccati originalis et*

Mit einer brennenden Liebe für die Kirche und auf inständiges Bitten seiner Schüler legt Petrus die Absicht seiner Bemühungen, die christliche Lehre zu überliefern, dar. Er will zeigen, dass wir unseren Glauben vor den Versuchungen und Fehlern des fleischlichen und brutalen Mannes schützen können oder vielmehr, dass unser Glaube schon geschützt ist, da viele wahren Zeugnisse der Vorfahren hinterlassen worden sind. Außerdem will er auch die verborgene Tiefe der theologischen Untersuchungen aufdecken und die Bedeutung der Sakramente vermitteln.<sup>68</sup> Unter Anwendung des Zitats von Augustinus gibt der Lombarde an, dass die Kompilation auf Wunsch seiner Schüler entstanden ist (*non valentes studiosorum fratrum votis iure resistere*). Gemäß Silano (2007: xv-xvii) werde die Interpretation des Begriffs „*fratres*“ beeinflussen, wie der Rest des Prologes gelesen und wie die Natur und die Zwecke der Sentenzen betrachtet werden. Wenn der Begriff *fratres* als *socii*<sup>69</sup> oder *Schüler* aufgefasst werde, dann neige das Werk mehr zu der wirksamen Vermittlung des christlichen Glaubens und der Tradition an jede neue Generation von Gläubigen und besonders an ihre zukünftigen Autoritäten. Wenn der Begriff als *Kollegen* verstanden wird, dann tendiere er zur effektiven Verteidigung des Glaubens, innerhalb und außerhalb der Schulen und der Kirche, gegen Häresien. Die erste Auffassung ist überzeugender und berücksichtigt nicht nur die Beziehung zwischen Meister und Schülern, sondern auch das intellektuelle Bedürfnis nach theologischer Unterweisung und Methode sowie den Mittelweg des Meisters in Konkurrenz mit anderen.

Der dritte Abschnitt (n. 3) besteht aus einem langen Zitat von Hilarius von Poitiers.<sup>70</sup> Nach Diagnose des Hilarius liegen die Dissense aller menschlichen Diskurse im Willen und in der Verzerrung der Gottlosen. Während die Abwehr unendlich ist, bleibt das Heilmittel stets die Unterwerfung des Willens unter die Vernunft und das Studium der wahren Lehre.<sup>71</sup>

---

actualis vulnera sacramentorum remedia Deus instituit.“ Zur Identifizierung der Räuber mit den Teufeln, vgl. Lombardus, *Sent.* II, d. 35, c. 4, n. 2 (ed. Brady, t. 1, p. 535, v. 9-13): „Peccatum vero, id est culpa, proprie animae corruptio est. Si autem quaeritur in quo possit corrumpi anima, in parabola illius qui *incidit in latrones*, qui eum spoliaverunt et vulneraverunt, clarescit. Incidit enim homo in latrones quando per peccatum in potestatem diabolic trahitur.“

<sup>68</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, I, prol. n. 2 (ed. Brady, t. 1, p. 3, v. 9-15): „Quo inardescentes, «fidem nostram adversus errores carnalium atque animalium hominum» Davidicae turris clypeis munire vel potius munitam ostendere, ac theologiarum inquisitionum abdita aperire, necnon et sacramentorum ecclesiasticorum pro modico intelligentiae nostrae notitiam tradere studuimus; «non valentes studiosorum fratrum votis iure resistere, eorum in Christo laudabilibus studiis lingua ac stylo nos servire flagitantium: quas bigas in nobis agitat Christi caritas».“

<sup>69</sup> Silano erwähnt den herkömmlichen Gebrauch im Hochmittelalter und nimmt die Verwendung des Thomas in Textenteilung zum Prolog als Beispiel, in der Edition von Parmae wird folgendes gelesen, „*tertia ex parte proximi, scilicet instantia precum sociorum*.“ Die Lesarten von Oliva (p. 332, v. 8) und Mandonnet (t. 1, p. 19) sind „*tertia ex parte proximi*.“

<sup>70</sup> Vgl. Hilarius, *De Trinit.*, X, nn. 1-2 (PL 10, p. 344-45).

<sup>71</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, I, prol. n. 3 (ed. Brady, t. 1, p. 3, v. 16-26, p. 4, v. 1-10); siehe besonders p. 3, v. 21-24: „*Quam Deus huius saeculi operatur in illis diffidentiae filiis qui non rationi voluntatem subiciunt, nec doctrinae studium impendunt, sed his quae somniant sapientiae verba coaptare nituntur: non veri, sed placiti rationem sectantes*.“

Um dieses willkürliche Risiko im Rahmen der theologischen Bildung zu vermindern, entwickelt Petrus eine Vorgehensweise, indem er „mit Gottes Beistand, mit viel Mühe und Schweiß ein Volumen aus den in Ewigkeit etablierten Zeugnissen der Wahrheit in vier Bücher zusammengesetzt“ hat. Er entnimmt viele Beispiele und Lehren von Vorfahren und gelehrten Autoritäten, um dadurch die Betrüglichkeit der falschen Lehre (*viperae doctrinae fraudulentia*) aufzudecken. Gemäßigt zwischen dem Zugang zur rechten Lehre und der Vermeidung der frevelhaften Bekenntnisse verwendet er ausdrücklich die Lenkungsmittel (*moderamen*), damit seine Ausführung nicht von den Grenzen abweicht, die von den Vorfahren gesetzt wurden.<sup>72</sup> Mit dieser Maßnahme schöpft Petrus einen aktiven Diskussionsrahmen für das Erlernen der Theologie.<sup>73</sup>

Im letzten Abschnitt (n. 5) erwähnt der Meister den Grund für ein kurzes Band, weil er unnötiges Durchwühlen von zahlreichen Büchern und die Mühen der Forschung vermindern will. Wie Augustinus, ermutigt er seine Leser und lädt sie ein „nicht nur ein frommer Leser, sondern auch ein freimütiger Kritiker“ zu sein, besonders bezüglich der abgründigen Frage über die Wahrheit. Am Schluss liefert er eine Art Inhaltsverzeichnis, indem er jedem Kapitel einen Titel gibt, um die Arbeit mit dem Werk zu erleichtern.<sup>74</sup> Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Sentenzenwerk zugunsten der Kirche verfasst worden ist, um eine notwendige Vorlage für die Ausbildung ihrer künftigen Lehrer und Autoritäten zu schaffen. In diesem Werk werden die Leser zur Beschäftigung mit biblischen und anderen autoritativen Zitaten eingeladen. In diesem systematischen Rahmen lernen sie, sich sowohl der Tradition anzunähern als sich auch kritisch mit ihr auseinanderzusetzen.

Nach dem Prolog und vor seiner Behandlung der Trinitätslehre, ab der zweiten Distinktion, widmet Petrus sich besonders der methodischen Reflexion. Hier wird sich auf drei Fragen

---

<sup>72</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, I, prol. n. 4 (ed. Brady, t. 1, p. 4, v. 13-20): „in labore multo ac sudore volumen Deo praestante compegimus ex testimoniis veritatis in aeternum fundatis, in quatuor libris distinctum. In quo maiorum exempla doctrinamque reperies; in quo per dominicae fidei sinceram professionem, viperae doctrinae fraudulentiam prodidimus: aditum demonstrandae veritatis complexi, nec periculo impiae professionis inserti, temperato inter utrumque moderamine utentes. Sicubi vero parum vox nostra insonuit, non a paternis discessit limitibus.“ Über das Wort „Lenkungsmittel“ oder „Mäßigungsmittel“ (*moderamen*) erklärt Rosemann (2004b: 289) zutreffend: „Peter explicitly speaks of his ‚method,‘ *moderamen*, a word which signifies a means of keeping within bounds, of regulating, and ultimately, measuring.“

<sup>73</sup> Rosemann (2004b), S. 289: „Where such measuring occurs we are no longer dealing with an author subjecting himself to a narrative flow, but rather with one [d.h. Petrus] who introduces structure, *his* structure, into this flow. ... It is method—that is to say, a carefully designed systematic framework in which the flow of scriptural and other authoritative quotations is inserted—it is such heightened methodological sophistication which makes it possible for the reader of the *Book of Sentences* to approach the tradition of the faith efficiently.“

<sup>74</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, I, prol. n. 5 (ed. Brady, t. 1, p. 4, v. 23-30): „breui volumine complicans Patrum sententias, appositis eorum testimoniis, ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere, cui brevis collecta quod quaeritur offert sine labore. In hoc autem tractatu «non solum pium lectorem, sed etiam liberum correctorem desiderio, maxime ubi profunda versatur veritatis quaestio: quae utinam tot haberet inventores, quot habet contradictores!» Ut autem quod quaeritur facilius occurrat, titulos quibus singulorum librorum capitula distinguuntur praemisimus.“



konzentriert: Was versteht der Meister unter „Unterweisung“ oder „Lehre“ (*doctrina*)? Wozu dient die Lehre? Wie strukturiert er seine Sentenzen mit Hinblick auf sein Verständnis von *doctrina*?

Im Prolog hat Petrus kurz über die Lehre (*inquisitiones theologicae* und *studium doctrinae*) gesprochen und sie so verstanden, dass sie einheitlich und kontinuierlich in der Ewigkeit und in den wahren Zeugnissen der Vorfahren existiert. Die erste Distinktion fragt nach der Methode und den Gegenständen der Lehre (vgl. Tab. 1.1). Die erste Distinktion ist eine völlige Hermeneutik von Augustinus und umfasst drei Kapitel. Zu Beginn des ersten Kapitels bestimmt er die Gegenstände dieser Lehre mit Hilfe der ersten augustinischen Unterscheidung von Sachen und Zeichen (*res et signa*):

Mit sorgfältiger Untersuchung haben wir immer wieder den Inhalt des Alten und Neuen Gesetzes erwogen. Gottes vorausseilende Gnade hat uns klar gemacht, dass sich die Abhandlung der *sacra pagina* vorzugsweise mit Dingen und Zeichen beschäftigt.<sup>75</sup>

In dieser Passage sind einige Punkte zu berücksichtigen. Sein Verständnis von *doctrina* hat mit seiner langen Lehrtätigkeit in der Bibelexegese zu tun. Er bezeichnet sein Projekt als „Abhandlung der Heiligen Seite“ (*sacrae paginae tractatus*). Trotz der Tatsache, dass sich Petrus mehr auf theologische Autoritäten als auf die Heilige Schrift selbst bezieht, sieht er die Grundlage der systematischen Theologie in der Schrift begründet. Die göttliche Gnade ist in diesem Sinne mehr als eine Art Stilmittel, sondern eine echte Erfahrung, um zu verdeutlichen, dass die Inspiration für die Struktur des Studiums der *sacra pagina* von Gott kommt.<sup>76</sup> Andererseits muss besonders betont werden, dass die „Abhandlung der Heiligen Seite“ eigentlich synonym zu „*theologia*“ ist.<sup>77</sup> Diese Beobachtung wird in seinen Ausführungen und in seiner Einteilung der vier Bücher im Epilog bestätigt, insbesondere wenn

---

<sup>75</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 1, c. 1, n. 1 (ed. Brady, t. 1, p. 55, v. 5-8): „Veteris ac novae Legis continentiam diligenti indagine etiam atque etiam considerantibus nobis, praevia Dei gratia innotuit sacrae paginae tractatum circa res vel signa praecipue versari.“ Die Auffassung des Lombarden beruft sich auf die berühmte These von Augustinus: „Jede Lehre handelt von Dingen oder von Zeichen.“ Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 1, c. 1, n. 1 (ed. Brady, t. 1, p. 55, v. 8-12): „Ut enim egregius doctor Augustinus ait in libro *De Doctrina Christiana*: «Omnis doctrina vel rerum est, vel signorum. Sed res etiam per signa discuntur. Proprie autem hic res appellantur, quae non ad significandum aliquid adhibentur; signa vero, quorum usus est in significando».“ Die Quellenangabe von Augustinus, vgl. *De doct. christ.* I, c. 2, n. 2 (CSEL 80, 9; CCSL 32, 7). Seit dem zwölften Jahrhundert sind vier grundlegende Bestimmungen über die Gegenstände und Sache der Theologie vorhanden: Gott, Christus, das Erlösungswerk (*opera restaurationis*), Dinge und Zeichen. Vgl. Köpf (1974), S. 96f.

<sup>76</sup> Weitere Diskussion, vgl. Rosemann (2004a), S. 58-59.

<sup>77</sup> Vgl. den Abschnitt „Synonyme für *theologia*“ in Köpf (1974), S. 21-24; bes. S. 24: „Viel häufiger als *sacra pagina* begegnet der Parallelbegriff *sacra scriptura*. Noch weniger als der erstere bezeichnet dieser im zwölften Jh. die Theologie. Die Autoren reden in dieser Zeit immer von *doctrina*, *tractatus*, *lectio*, *exercitum* usw. *sacrae* (*divinae*) *scripturae*.“ Bemerkenswert ist der ähnliche Status bei Thomas, vgl. Leinsle (1995), S. 41: „*Theologia*‘ und *‘sacra pagina*‘ oder *‘divina pagina*‘ sind bis hin zu Thomas von Aquin weitgehend synonym.“

er behauptet, dass bei theologischer Betrachtung zu bemerken ist, dass sich auch die Schrift nach der vorgeschriebenen Lehrform (*res* und *signa*) richtet (c. 1, n. 2).<sup>78</sup> Petrus verkörpert die Auffassung „die Theologie als ein Ganzes, als umfassendes, methodisch vorgehendes, in sich gegliedertes Geschäft“ in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts zu betrachten.<sup>79</sup>

Die nächste Frage handelt von dem Ziel des Gebrauchs der Lehre. Im zweiten Kapitel führt Petrus die zweite augustinische Unterscheidung von Genießen und Nutzen (*frui et uti*) ein. Mit diesen beiden Unterscheidungen stellt er nicht nur die Hierarchie der Wirklichkeiten dar, sondern deckt auch das höchste Ziel auf:

Wie Augustinus im denselben [Buch] behauptet, ist also in den Dingen zu betrachten, dass „es nun zum einen Dinge gibt, die man genießen muss, ferner andere Dinge, die man nutzen muss und schließlich Dinge, die den Genuß und den Gebrauch ausüben. Jene, die man genießen muss, machen uns glücklich; durch diejenigen, die man nutzen muss, wird uns in unserem Streben nach Glück geholfen und sozusagen assistiert, damit wir zu jenen Dingen gelangen, die uns glücklich machen, und diesen anhängen können.“<sup>80</sup>

Bei der Begriffserklärung von *frui* und *uti* wird das Thema „Glückseligkeit“ (*beatitudo*)<sup>81</sup> nicht nur thematisiert, sondern auch in die Diskussion von der Lehre miteinbezogen. Durch die Unterscheidung von *uti* und *frui* werden die Wirklichkeiten in drei Stufen gruppiert, wovon der Mensch die Zwischenstellung besitzt. Die Glückseligkeit des Menschen besteht nur in dem glückseligen Genuss Gottes und die anderen Dinge dienen als Mittel zur Erlangung der *beatitudo*. Die Dreieinigkeit ist das einzig zu genießende Ding (c. 2, n. 4) und das höchste und unveränderliche Gut (c. 3).<sup>82</sup> Mit Rücksicht auf die vorausgehende Fragestellung (c. 1) wird

---

<sup>78</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 1, c. 1, n. 2 (ed. Brady, t. 1, p. 55, v. 21-23): „Cumque his intenderit theologorum speculatio studiosa atque modesta, divinam Scripturam, formam praescriptam in doctrina tenere advertet.“

<sup>79</sup> Vgl. Köpf (1974), S. 2.

<sup>80</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 1, c. 2, n. 1 (ed. Brady, t. 1, p. 56, v. 2-7): „Id ergo in rebus considerandum est, ut in eodem Augustinus ait, quod res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt; istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas res quae nos beatos faciunt, pervenire eisque inhaerere possimus.“ Die Angabe von Augustinus, vgl. *De doct. christ.* I, c. 2, n. 2 (CSEL 80, 9; CCSL 32, 7). Die deutsche Übersetzung entspricht: Augustinus (2002): Die christliche Bildung. De doctrina christiana. Übers., Anm. und Nachw. von Karla Pollmann. Stuttgart: Reclam, S. 16f. (Buch 1, III.3.7).

<sup>81</sup> Neben den vorliegenden Stellen (I, d. 1, c. 2-3) wird die *beatitudo* im Sentenzenbuch durchaus an mehreren Stellen und unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt: (1) Hinsichtlich der Existenz von vernünftigen Geschöpfen (II, d. 1, c. 4); (2) Hinsichtlich der Funktion der Tugenden (I, d. 1, c. 3; III, d. 24-27); (3) Bezüglich des Endziels unserer Willensakte (II, d. 38, c. 1-3); (5) Bezüglich des Endzustandes des Menschen nach seinem Tod (IV, d. 49, c. 1-4). Vgl. Kleber (1988), S. 19-22.

<sup>82</sup> Vgl. Rosemann (2004a), S. 59-60. Ebeling, Gerhard (1964): „Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin.“ In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 61, S. 283-326. Die Hervorhebung des Menschen als der hermeneutische Schlüssel im Sinne des Lombarden hat Ebeling einen auffallenden Zusammenhang gemacht (S. 300): „Dieser Appell an **die mit dem Menschsein selbst gegebene Wirklichkeitserfahrung** ist der hermeneutische Schlüssel, mit dem der Lombarde den Zugang zur Dogmatik eröffnet. Diese Wirklichkeitserfahrung weist auf **eine Dichotomie der Wirklichkeit**, die die Verstehensbedingung der Dogmatik ist. Sie stellt sich dar als Unterscheidung zwischen temporalia und aeterna, zwischen res, quibus

offensichtlich, dass der Gedanke der Glückseligkeit für den Meister zu einem wichtigen Thema der christlichen Theologie wird. Für die Wirkungsgeschichte hat Pesch zutreffend darauf hingewiesen: „So hat Petrus Lombardus der Folgezeit unumgänglich das Thema der B. [beatitudo] gestellt, als Grundbegriff der Theologie überhaupt wie auch speziell als Schlüsselbegriff der Ethik, und das mußte sich besonders auswirken, als seit etwa 1225 die ‚Sentenzen‘ das offizielle Lehrbuch der Theologie an der Pariser Universität und damit der Sentenzenkommentar die primäre literarische Gattung der theologischen Arbeit wurde.“<sup>83</sup>

Gemäß seinem Verständnis von *doctrina*, welches sich durch die Annäherung an die augustinische Vorlage kennzeichnet, stellt Petrus schließlich eine skizzenhafte Gliederung zu seinem Sentenzenwerk im Epilog des dritten Kapitels vor. Die ersten drei Bücher entsprechen den drei Gruppen von Dingen: Das erste Buch handelt von den zu genießenden Dingen, also von Gott und der Trinität, das zweite Buch von den zu nutzenden Dingen, nämlich der Kreatur überhaupt und das dritte Buch von den Dingen, durch die wir genießen, also von den Tugenden, wie zum Beispiel die Frucht der Fleischwerdung des Sohnes Gottes, sodass sich die Christologie als Lehre von den Tugenden verstehen lässt. Das letzte Buch handelt von Zeichen, also den Sakramenten.<sup>84</sup> Aber diese Gliederung ist in der Tat nur äußerlich an den Stoff herangebracht und nicht frei von Widersprüchen und Abweichungen.<sup>85</sup>

### 1.2.3 Die Absicht und das Einteilungsprinzip der Heiligen Lehre anhand der Prologe in den ersten zwei Distinktionen

In der Einteilung des Sentenzenprologs (*prologi sententiarum divisio*) fasst Thomas den Sentenzenprolog des Meisters prägnant zusammen. Thomas zeigt, dass der Meister die *captatio benevolentiae* dadurch erreicht, dass er das Publikum wohlwollend (*benevolum*, vgl. n. 1-3), lernwillig (*docile*, n. 4) und aufmerksam (*attentum*, n. 5) stimmt.<sup>86</sup> Thomas verweist auf drei

---

utendum est, und res, quibus fruendum est, zwischen Gott und Welt und darum letztlich doch zwischen wahrer, endgültiger res und bloß vorübergehender, über sich hinausweisender res, welche nicht eigentlich res, sondern bloßes signum ist. Die hermeneutische Voraussetzung der Dogmatik im Sinne des Lombarden ist, daß **sich der Mensch in dem Zwischenraum dieser dichotomisch geöffneten Wirklichkeit befindet, nicht im Ruhezustand, sondern im Übergang zum Ziel: durch den Umgang mit der Welt zum Umgang mit Gott.**“ (Hervorh. v. mir).

<sup>83</sup> Pesch (1972), S. 693.

<sup>84</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 1, c. 3, n. 11 (ed. Brady, t. 1, p. 61, v. 3-9): „«Omnium igitur, quae dicta sunt ex quo de rebus specialiter tractavimus, haec summa est»: quod aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur; et inter eas quibus utendum est, quaedam sunt per quas fruimur, ut virtutes et potentiae animi, quae sunt naturalia bona. De quibus omnibus, antequam de signis tractemus, agendum est; ac primum de rebus quibus fruendum est, scilicet de sancta atque individua Trinitate.“

<sup>85</sup> Vgl. Rosemann (2004a), S. 60-61; Ebeling (1964), S. 299; Baltzer (1972), S. 12; Schockenhoff (1987), S. 52.

<sup>86</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. div. et exp. lit. (ed. Oliva, p. 332, v. 1-3; ed. Mand., t. 1, p. 19): „Huic operi Magister prohemium premitit in quo tria facit. Primo reddit auditorem beniuolum; secundo docilem, ibi, *horum igitur*. Tertio attentum, ibi, *non ergo debet* etc.“

motivierende Gründe für die Durchführung der Arbeit, wobei auch drei Gründe für die Unterlassung genannt werden. Thomas erwähnt drei bewegende Gründe: „Erstens wird auf seiner Seite der Wunsch nach Dienst in der Kirche aufgefasst; Zweitens erfolgt auf der Seite Gottes die Verheißung göttlicher Belohnung und Hilfe; Drittens geschieht dies ebenfalls auf der Seite seines Nachbarn [die Inständigkeit des Bittens seiner Mitbrüder]. Andererseits existieren drei abhaltende Gründe: Erstens auf seiner Seite, in Form des Mangels bezüglich seines Talents und Wissens; Zweitens auf der Seite des Werkes, durch die Größe des Stoffes und den Umfang der Arbeit; Drittens auf der Seite seines Nachbarn, durch den Widerspruch der Neider.“<sup>87</sup>

Im nächsten Teil führt Thomas die Deutung des Wortlauts (*expositio litterae*) erschöpfend und gründlich durch.<sup>88</sup> Hier wird sich mit den Inhalten, die sich auf das Studium der Heiligen Lehre beziehen, um die Grundhaltung des Thomas zur Kontinuität der gesamten christlichen Lehre und sein Theologieverständnis zu erfassen, beschäftigt. Im ersten Abschnitt des Sentenzprologs ist zu lesen: „*Cupientes aliquid de penuria ac tenuitate nostra cum pauperula in gazophylacium Domini mittere, ardua scandere, opus ultra vires nostras agere praesumpsimus, consummationis fiduciam laborisque mercedem in Samaritano statuentes, qui, prolatis in curationem semivivi duobus denariis, supereroganti cuncta reddere professus est.*“ Die „Schatzkammer“ (*gazophylacium*) wird hier von Thomas als das Studium der Heiligen Schrift (*studium sacrae scripturae*) angedeutet, in dem die Heiligen (*sancti*) ihre Werke stellen.<sup>89</sup> Weiter identifiziert Thomas „auf die Höhen steigen“ (*ardua scandere*) als den zweiten abhaltenden Grund im Hinblick auf das Werk selbst. Die Betrachtung des göttlichen, insofern es in sich selbst betrachtet wird, ist als Schwierigkeit einzustufen. Nur durch die Überwindung von drei Hürden, d.i. die Sinneswahrnehmung, die Phantasiebilder der Körper und die natürliche Vernunft, gelangt ein Mensch zum Göttlichen.<sup>90</sup> „Ein Werk über Kräfte“ (*Opus ultra vires*) deutet Thomas als die Erhabenheit des Stoffes im Vergleich zu uns. In *Eccli.* 3, 22 lässt sich dazu ein Einwand finden: „Trachte nicht nach dem, was zu hoch für dich ist.“ (*altiora te ne quaesieris*). Darauf erwidert Thomas, es sei wahr im Hinblick auf die eigenen Kräfte. Aber

---

<sup>87</sup> Ebd. (p. 332, v. 6-10; p. 19): „Sunt autem tres causae mouentes. Prima sumitur ex parte sui, scilicet desiderium proficiendi in Ecclesia. Secunda ex parte Dei, scilicet promissio mercedis et auxilii. Tertia ex parte proximi [scilicet instantia precum sociorum]. E contra sunt tres causae retrahentes. Prima ex parte sui, defectus ingenii et scientiae; secunda ex parte operis, altitudo materiae et magnitudo laboris; tertia ex parte proximi, invidiorum contradictio.“

<sup>88</sup> Ebd. (p. 333-40, v. 18-140; p. 19-24)

<sup>89</sup> Ebd. (p. 333, v. 28-29; p. 20): „Hic autem significatur studium sacre Scripture in quo sancti sua opera reposuerunt.“

<sup>90</sup> Ebd. (p. 333, v. 30-33; p. 20): „*Ardua scandere*. Hic secunda causa retrahens ex parte operis. Et dicuntur ardua diuina quantum est in se. Scanduntur autem quasi triplici gradu. Primus est in derelinquendo sensus. Secundo in derelinquendo fantasias corporum. Tertius in derelinquendo rationem naturalem.“

im Hinblick auf Gottes Hilfe seien wir imstande, die über uns erhobenen Dinge zu betrachten.<sup>91</sup> Diese Einstellung behält er in seiner Deutung von „Anmaßung“ (*praesumptio*) bei.<sup>92</sup> „Mit zwei Denaren“ bezeichnet „mit zwei Testamenten“. „Darüber aufwenden“ (*supereroganti*) bedeutet „noch hinzufügen“ (*superaddenti*), so wie es die heiligen Kirchenväter mit ihren Studien (*studia*) vollbracht haben. Eine Mahnung findet sich in *Apoc.* 22, 18. Dazu erwidert Thomas: „Hinzufügen kann in zweifacher Weise aufgefasst werden: entweder etwas hinzuzufügen, das widersprüchlich ist, oder etwas, das anders ist — und das ist entweder falsch oder anmaßend —; oder dadurch darlegen, was implizit enthalten ist, und das ist lobenswert.“<sup>93</sup>

Aus oben genannten Deutungen lassen sich einige Bemerkungen ableiten. Zwischen *sacra pagina* und *sacra doctrina* oder *scientia divina* gibt es für Thomas keine Konkurrenz. Der Fortschritt von der metaphorischen und poetischen Sprache der Schrift zur begrifflich präzisen, eindeutigen Sprache des Philosophen bedeutet nicht, einen Preis zu zahlen. Petrus versucht einen Mittelweg zwischen den Viktorianern und der Schule Abaelards einzuschlagen. Thomas hat seine eigenen Herausforderungen und Bedingungen. Er versucht ebenfalls einen Mittelweg, der zwischen den Konservativen und den radikalen Aristotelikern liegt, einzuschlagen. Dies wird sich zu einem späteren Zeitpunkt zeigen. In seiner Auslegung sieht er keine Konkurrenz zwischen *sacra pagina* und *sacra doctrina*, sondern eine Kontinuität. Die Heilige Schrift kommt aus der göttlichen Offenbarung und wird von Heiligen niedergeschrieben sowie durch ihr Studium tradiert. Hinzufügungen sind nötig und unvermeidlich, wie die Väter mit ihren Studien bewiesen haben. In diesem Sinne versteht Thomas die Bedeutung von theologischen Tätigkeiten. So steht Thomas mit den Kirchenvätern und Petrus in der gleichen Traditionslinie der Überlieferung der christlichen Lehre. Deswegen hängt es nicht von dem Namen ab, sei es *sacra pagina* oder *sacra doctrina* oder *scientia divina*, sondern vom Verständnis der Sachen, der Wirklichkeiten.<sup>94</sup> Zweitens betont Thomas die Hilfe Gottes in der Auslegung der christlichen Lehre. Diese wird von Thomas als die göttliche Inspiration oder die Handleitung

<sup>91</sup> Ebd. (p. 333-34, v. 34-37; p. 20): „*Opus ultra vires*. Hic ostenditur altitudo materie per comparisonem ad nos. — Contra, Eccli. 3 ‘Altiora’ etc. — Respondeo. Verum est ex consideratione propriarum virium. Sed ex consideratione diuini auxilii possumus eleuata supra nostrum posse speculari.“

<sup>92</sup> Ebd. (p. 334, v. 37-41; p. 20): „*Praesumptus*: Eccli. 37 ‘O presumptio nequis’. — Ergo uidetur quod peccauerit. — Respondeo. Expone ‘presumptus’, idest pre aliis sumptus, uel dic quod esset presumptio per comparisonem ad vires humanas, set per comparisonem ad Dei auxilium, quo omnia possumus — sicut dicitur Phil. ult. ‘Omnia possum’ etc. —, non est presumptio.“

<sup>93</sup> Ebd. (p. 334, v. 47-51; p. 20): „*Supereroganti*, idest superaddenti — sicut sancti patres suis studiis fecerunt. — Contra, *Apoc.* ult. ‘Si quid apposuerit’ etc. — Respondeo. Est apponere dupliciter, uel aliquid quod est contrarium uel diversum, et hoc est erroneum vel presumptuosum, uel quod continetur implicite exponendo, et hoc est laudabile.“

<sup>94</sup> Das ist die Gefahr in der Interpretation von Rosemann (2004b). Es ist wahr, wenn er z.B. über Petrus Lombardus behauptet, „to theologize means to help heal the fallen man“; aber nicht richtig, wenn er behauptet, „the task of the theologian is conceptualized not in theoretical and abstract terms, but rather through the biblical narrative itself.“ (S. 287).

Gottes (*manuductio*)<sup>95</sup> bezeichnet. Mit Gottes Hilfe oder im Vertrauen auf Gott sind die Formen der Ausführungen von verminderter Wichtigkeit. Wie Thomas in *Super Boet. De trin.* treffend ausdrückt, bedeutet die Verwendung der philosophischen Vernunftgründe und Autoritäten in der Heiligen Lehre „nicht Wasser mit Wein vermischen, sondern Wasser in Wein verwandeln.“<sup>96</sup> Die philosophischen Vernunftgründe liefern für die Interpretation Vorteile, und zwar „*ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur.*“<sup>97</sup>

Im Folgenden wird sich darauf konzentriert, wie Thomas die Absicht der Heiligen Lehre und deren Einteilungsprinzip bei Petrus Lombardus in den ersten zwei Distinktionen aufgreift. In der Texteteilung (*divisio textus*) der ersten Distinktion deutet Thomas zuerst das Ziel und die Vorgehensweise des Werkes an. Petrus Lombardus bemühe sich um die Überlieferung der göttlichen Lehre bezüglich der Untersuchung der Wahrheit und der Widerlegung des Irrtums. Seine Vorgehensweise sei argumentativ und vor allem durch Autoritätsbeweise gekennzeichnet.<sup>98</sup> Anschließend verweist Thomas auf die Hauptaufgabe der ersten Distinktion. Die Aufgabe richtet sich auf zwei Aspekte: Die zu behandelnden Gegenstände (*ea de quibus agendum est*) und die Ordnung der Behandlung (*ordo agendi*) zu liefern sowie seine Absicht zu benennen.<sup>99</sup> Über die Gegenstände dieser Lehre spricht Thomas wie folgt:

Aber die Dinge, die in dieser Lehre zu betrachten sind, fallen unter die Betrachtung dieser Lehre, insofern sie auf etwas einziges (*aliquid unum*) bezogen sind, nämlich auf Gott, von dem und zu dem sie sind (*a quo et ad quem sunt*). Daher unterteilt er [Petrus Lombardus] die zu behandelnden Gegenstände in absolute und relative (*per absolutum et relatum*). Also werden sie in zwei Teilen aufgeteilt. Im ersten Teil gibt er eine Einteilung der zu behandelnden Gegenstände in absolute und relative gemäß der Erkenntnis (*secundum cognitionem*), im zweiten gemäß dem Verlangen (*secundum desiderium*).<sup>100</sup>

<sup>95</sup> Vgl. Thomas, *Super I Sent.*, prol. q. a. 1, co.; *STh* I, q. 1, a. 5, ad 2.

<sup>96</sup> Thomas, *Super Boet. De trin.* q. 2, a. 3, ad. 5 (ed. Leon., t. 50, p. 100, v. 213-6): „Unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam uino, set aquam conuertunt in uinum.“ Vgl. Metz (2009), S. 429-30.

<sup>97</sup> Thomas, *Q. De quodl.* IV, q. 9, a. 3 [18] (ed. Leon., t. 25.2, p. 340, v. 38-43). Vgl. auch ders., *Super De caelo*, I, lect. 22, n. 8 (ed. Leon., t. 3, p. 91a): „Studium philosophiae non est ad hoc quod sciarur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.“

<sup>98</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 1, div. text. (ed. Mand., t. 1, p. 30): „Finito prooemio, hoc est initium praesentis operis in quo Magister divinorum nobis doctrinam tradere intendit quantum ad inquisitionem veritatis et destructionem erroris: unde et argumentativo modo procedit in toto opere: et praecipue argumentis ex auctoritatibus sumptis.“

<sup>99</sup> Ebd.: „Dividitur autem in duas partes: in quarum prima inquit ea de quibus agendum est, et ordinem agendi; in secunda prosequitur suam intentionem: et in duas partes dividitur.“

<sup>100</sup> Ebd.: „Ea autem de quibus in hac doctrina considerandum est, cadunt in considerationem hujus doctrinae, secundum quod ad aliquid unum referuntur, scilicet Deum, a quo et ad quem sunt. Et ideo ea de quibus agendum

In diesem Zitat sind zwei Punkte zu beachten. Erstens äußert Thomas seine zugrunde liegende Formel über die Definition oder das Subjekt der Lehre: „*secundum quod ad aliquid unum referuntur, scilicet Deum, a quo et ad quem sunt*“. Diese Formel ist schon in seinem Prolog angeführt und diskutiert.<sup>101</sup> An dieser Stelle ist jedoch wichtig zu beachten, dass Thomas' Auffassung das Produkt der Auseinandersetzung mit den Ausführungen des Petrus Lombardus ist. An zweiter Stelle ist der Gebrauch von „durch absolut und relativ“ (*per absolutum et relatum*) aufzuführen, welcher leicht zu Verwirrungen führen kann. Dies wird als Mittel verstanden, um die zwei Einteilungen der Gegenstände klarzumachen. So erklärt Thomas, wie der Meister seine zwei Einteilungen ausführt. Die erste Einteilung werde gemäß der Erkenntnis (*secundum cognitionem*) gemacht und dadurch ergebe sich der Unterschied zwischen Sachen und Zeichen, die zur Erkenntnis der Sache führen.<sup>102</sup> Die zweite Einteilung werde gemäß dem Verlangen (*secundum desiderium*) gemacht und dadurch entstehe der Unterschied zwischen dem Genießbaren (*fruibile*), was um seiner selbst willen erstrebt wird und dem Nützlichen (*uibile*), dessen Verlangen sich auf anderes bezieht. Damit verweist Thomas auf den Epilog, in dem Petrus seine Absicht zur Sprache bringt. Die Absicht bezieht sich auf die höchste Sache (*summa res*), die Dreifaltigkeit.<sup>103</sup>

Nach der Abhandlung der zu behandelnden Gegenstände, die durch das Einteilungsprinzip (*res* und *signa*) mit Hilfe von Bestimmung gemäß der Erkenntnis und gemäß dem Verlangen verteilt sind, versucht Thomas in der Texteteilung der zweiten Distinktion die beherrschende Absicht und die aufgrund der Absicht verteilten zwei Stoffeinteilungen zu zeigen.<sup>104</sup> Thomas präsentiert zuerst seine Auffassung über die Absicht der Sentenzenbücher und die entsprechenden Einteilungen:

---

est dividit per absolutum et relatum: unde dividitur in partes duas. In prima ponit divisionem eorum de quibus agendum est per absolutum et relatum secundum cognitionem, in secunda secundum desiderium.“

<sup>101</sup> Vgl. Thomas, *Super I Sent.*, prol. q. a. 2, s.c. 1 (ed. Oliva, p. 315, v. 23-4; ed. Mand., t. 1, p. 9): „Set diuina scientia determinat de rebus per rationem diuinam que omnia complectitur: omnia enim et ab ipso et ad ipsum sunt.“ Ebd., a. 4, co. (p. 328, v. 34-5; p. 16): „Omnia enim que in hac scientia considerantur, sunt aut Deus aut ea que ex Deo et ad Deum sunt.“

<sup>102</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 1, div. text. (ed. Mand., t. 1, p. 30): „In prima ponit divisionem eorum de quibus agendum est per absolutum et relatum secundum cognitionem, in secunda secundum desiderium. [...] Circa primum duo facit. Primo ponit divisionem eorum de quibus agendum est, in res et signa, quae ad cognitionem rerum ducunt.“

<sup>103</sup> Ebd. (p. 31): „Hic, dimissis signis, subdividit res per absolutum et relatum ex parte desiderii, scilicet per fruibile, quod propter se desideratur, et utibile, cujus desiderium ad aliud refertur: et dividitur in partes duas. Primo ponit divisionem; secundo epilogat et concludit intentionem et ordinem, ibi: omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus specialiter tractavimus, haec summa est.“ Diese *summa* bezieht sich auf Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 1, c. 2, n. 4. (ed. Brady, t. 1, p. 56, v. 14-16): „Res igitur quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Eadem tamen Trinitas quaedam summa res est.“

<sup>104</sup> Ebd., d. 2, div. text. (p. 57): „Postquam inquisivit ea de quibus agendum est in hoc opere, hic prosequitur suam intentionem, et dividitur in duas partes.“

Da die Absicht der Heiligen Lehre, wie oben genannt [im Prolog], auf die Göttlichen (*divina*) eingeht, wird „göttlich“ (*divinum*) in Bezug auf Gott aufgefasst. Sei es als Ursprung (*principium*) oder als Ziel (*finis*). In Offb 22,13 heißt es: „Ich bin das Alpha und das Omega.“ Die Betrachtung der Lehre wird von den Dingen handeln, sofern sie von Gott als ihrem Ursprung ausgehen und sofern sie auf ihn als auf ihr Ziel bezogen sind. Daher handelt er [Petrus Lombardus] im ersten Teil von den göttlichen Dingen gemäß ihrem Ausgang von ihrem Ursprung (*exitus a principio*). Im zweiten Teil hingegen handelt er gemäß ihrer Rückkehr zum Ziel (*reditus in finem*). Dies entfaltet sich am Anfang des dritten Buches.<sup>105</sup>

Einige Bemerkungen sind hier zu berücksichtigen. Erstens muss angemerkt werden, dass hier die klarste und feinste nominale Definition über die Heilige Lehre oder Theologie zu finden ist: „*consideratio doctrinae est de rebus, secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem.*“ Weil die Theologie Wissenschaft von Gott ist, sind alle Dinge im Verhältnis zu Gott zu betrachten, sei es im Hinblick auf *principium* oder *exitus*, sei es auf *finis* oder *reditus*. Zweitens sind hier zum ersten Mal die zwei Paare zusammengestellt: *principius-finis* und *exitus-reditus*. Das *principium-finis*-Schema ist aus der Bibel (Offb. 22, 13) abgeleitet. Hier erscheint es auch erstmals in Thomas’ Verwendung. Der *exitus-reditus*-Gedanke erscheint, wie bereits aufgezeigt wurde, in seinem Prolog. Hier wird das Schema jedoch sprachlich zum ersten Mal aufgeführt. Das *principium-finis*-Schema und das *exitus-reditus*-Schema sind ihrer Bedeutung nach identisch, nur der Blickwinkel ist verschieden. Das erste Schema bezieht sich auf die göttliche und das zweite auf die geschöpfliche Perspektive. Das erste Schema ist biblisch, das zweite neuplatonisch.<sup>106</sup> Dies spielt in Thomas’ Sentenzenkommentar eine übergeordnete Rolle. Jedoch steht in der Summa das erste Schema im Mittelpunkt der Betrachtung, während das zweite nur implizit in Erscheinung tritt. Dies wird im späteren Kapitel näher behandelt. Schließlich wendet Thomas diese Interpretation auf seine Stoffeinteilung an. Diese Interpretation ist bereits in seinem Prolog auf die Weisheit als *manifestatio-productio* und *restauratio-perfectio* angewandt. Zusammenfassend gesagt bildet das *exitus* die ersten zwei Bücher als *manifestatio-productio*, das *reditus* die letzten zwei Bücher als *restauratio-perfectio*.

Nach seiner eigenen Auffassung über die Absicht der Lehre und die damit entsprechenden Einteilungen oder Bemühungen stellt Thomas einen Vergleich mit der Auffassung des Meisters an:

---

<sup>105</sup> Ebd.: „Cum enim, ut supra dictum est, [in prooem.] sacrae doctrinae intentio sit circa divina; divinum autem sumitur secundum relationem ad Deum, vel ut principium, vel ut finem, secundum quod Apoc. 22, 13, dicitur: *Ego sum alpha, et omega*; consideratio hujus doctrinae erit de rebus, secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem. Unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum exitum a principio; in secunda secundum reditum in finem, et hoc in principio tertii.“ Die Phrase, die in eckiger Klammer steht, kommt in Ed. Parma, ed. Busa und Index Thomisticus vor.

<sup>106</sup> Vgl. Chenu (1982), S. 343-51; Porro (2016), S. 28.



Auf andere Weise kann [das Sentenzenwerk] gemäß der Absicht des Meisters geteilt werden, dass er im ersten [Teil] von den Sachen handelt, im zweiten von den Zeichen und dies ist das Thema im vierten [Buch]. Ebenso berichtet der erste Teil über drei Themen: Erstens über die Genießbaren, zweitens über die Nützlichen im zweiten Buch, drittens über diejenigen, die die Nützlichen zu den Genießbaren ordnen und die teils nützlich sowie teils genießbar sind. Und dies wird im dritten Buch behandelt.<sup>107</sup>

Zu dieser Auffassung hat Thomas nichts geäußert. Er bezog jedoch in der Tat schon in der Quaestio des Prologs eine kritische Stellung dazu. Diese wird im weiteren Verlauf behandelt. Aus seiner weiteren Ausführung wird ersichtlich, dass er nicht die Auffassung des Meisters teilt. Seiner Auffassung gemäß erörtert Thomas, wie die ersten zwei Bücher organisiert werden sollten:

Gemäß der ersten Einteilung [das heißt von Thomas] wird der erste Teil in zwei geteilt. Erstens handelt er [Petrus Lombardus] von den Göttlichen gemäß dem Ausgang von Ursprung in der Einheit des Wesens; Zweitens von den Göttlichen gemäß dem Ausgang von Ursprung in der Verschiedenheit des Wesens und dies wird im zweiten Buch behandelt. Das erste Buch wird in zwei Teile geteilt. Da der Ausgang der Personen in der Einheit des Wesens Ursache des Ausgangs der Geschöpfe in der Verschiedenheit des Wesens ist wird daher im ersten Teil von der Trinität der Personen in der Einheit des Wesens gesprochen, die sich gemäß dem Ausgang einer Person von den anderen unterscheidet. Im zweiten Teil wird von einigen Attributen gehandelt, von deren Gründen (*rationibus*) die Ursächlichkeit in göttlichen Personen hinsichtlich der Hervorbringung der Geschöpfe vollzogen wird, nämlich von Wissen, Potenz, und Willen.<sup>108</sup>

Thomas' Ausführung ist offensichtlich auf die Trinitätslehre bezogen. Das erste Buch handelt von der Einheit und Dreieinigkeit der Personen und wird als „Ausgang von Ursprung in der Einheit des Wesens“ bezeichnet, das zweite Buch von der Schöpfung der Kreaturen und als „Ausgang von Ursprung in der Verschiedenheit des Wesens“. Nach Emery (2003: 58) sind die inneren Zusammenhänge im ersten Buch (Trinität und Attribute Gottes) sowie die Zusammenhänge zwischen den ersten zwei Büchern, im sehr präzisen Sinne, von „der schöpferlichen Kausalität der Hervorgänge der Personen“ abhängig: „*exitus enim personarum in unitate essentiae, est causa exitus creaturarum in essentiae diversitate*.“ Dieses Thema

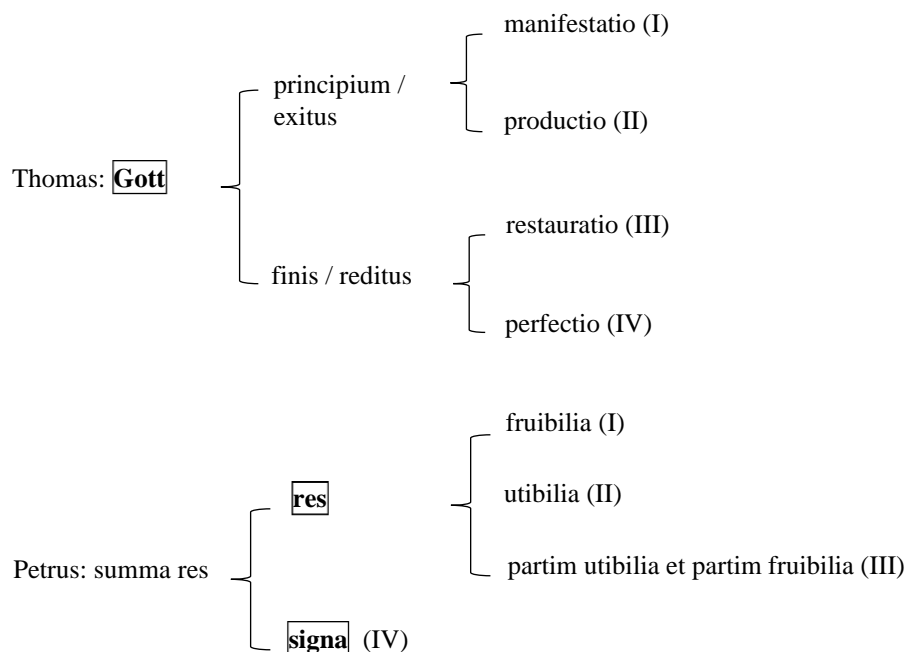
---

<sup>107</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 2, div. text. (p. 57): „Aliter potest dividi secundum intentionem Magistri, quod in prima determinat de rebus, in secunda de signis, et hoc in quarto. Item prima in tres: in prima de fruibilibus; in secunda de utibilibus, in secundo libro; in tertia de his quae ordinant utibilia ad fruibilia, quae etiam partim sunt utibilia, partim fruibilia, et hoc in tertio libro.“

<sup>108</sup> Ebd.: „Secundum primam divisionem dividitur prima pars in duas. In prima determinat de divinis secundum exitum a principio in unitate essentiae; in secunda de divinis secundum exitum in diversitate essentiae, et hoc in secundo libro. Primus autem liber dividitur in duas partes: exitus enim personarum in unitate essentiae, est causa exitus creaturarum in essentiae diversitate; unde in prima parte determinatur Trinitas personarum in unitate essentiae, quae distinguitur secundum exitum unius personae ab alia; in secunda determinantur attributa quaedam, ex quorum rationibus completur causalitas in divinis personis respectu productionis creaturarum, scilicet de scientia, potentia, voluntate.“ Die Analyse der Attribute Gottes wird in d. 35- 48 behandelt.

wurde bereits bei der Behandlung der zweiten Tätigkeit der Weisheit, nämlich der Hervorbringung der Schöpfung, erläutert. Hier wird klar, dass Thomas die strukturelle Organisation des gesamten Umfangs des theologischen Materials von den Hervorgängen der göttlichen Personen abhängig macht. An dieser Stelle lassen sich die Ergebnisse durch folgende Abbildung illustrieren:

Abb. 1.2: Das Einheits- und Einteilungsprinzip bei Thomas und Petrus



Durch die Abbildung 1.2 werden einige Probleme ersichtlich. Während das Einheits- und Einteilungsprinzip bei Thomas Gott und Gott als *principium* und *finis* beziehungsweise *exitus* und *reditus* sind, ist bei Petrus das Einteilungsprinzip *res* und *signa* klar. Das Einheitsprinzip bleibt jedoch unklar. Außerdem ist ersichtlich geworden, warum Thomas mehrmals nach der Absicht des Meisters und der entsprechenden Einteilungen fragt. Die Einteilung der Lehre wird von ihrer Absicht beherrscht. Die Absicht einer Lehre wird von Thomas als der Gegenstand (*subiectum*) einer Lehre verstanden. Damit stellt Thomas eine Frage nach dem Gegenstand der Heiligen Lehre (vgl. prol. q. a. 4). Diese Thematik wird im weiteren Verlauf behandelt. Zum Schluss muss betont werden, dass Thomas durch Aneignung vom Einheits- und Einteilungsprinzip der Sentenzen <sup>109</sup> und durch seine innovative Konzeption in der

<sup>109</sup> Diese Meinung ist von Martin Grabmann. Aber sein Verständnis ist nicht ganz korrekt. Vgl. Grabmann (1911), S. 364: „Thomas hat als das Einteilungs- und Einheitsprinzip der Sentenzen Gott als principium, von dem

schöpferischen Kausalität der Trinität seine Meinung über den Gegenstand und das Strukturierungsprinzip der Lehre ausdrückt. Dieses im Sentenzenkommentar entwickelte Aufbauprinzip wird prinzipiell auch in seiner *ScG* und *STh* beibehalten werden.<sup>110</sup>

#### **1.2.4 Die *beatitudo* als *operatio hominis* und als die letzte Tätigkeit des Verstandes mit dem Willen (d. 1, q. 1, a. 1)**

Die These, dass die *beatitudo* als Grundbegriff der Theologie und als Schlüsselbegriff der Ethik eine wichtige Rolle spielt, wurde bereits erwähnt. Ersteres wird später (prol. q. a. 1) behandelt. Die ethischen Implikationen werden zum Teil Gegenstand dieses Abschnitts sein. In der *divisio textus* der ersten Distinktion analysiert Thomas die Gegenstände der Lehre und ihr Einteilungsprinzip. Nun stellt Thomas zur Distinktion eins vier Quaestionen und erweitert die Fragestellung des Lombarden. Dies zielt besonders auf die Begrifflichkeiten *uti* und *frui* ab. Die erste Quaestio verteilt sich auf insgesamt zwei Artikel: Was sei das Genießen der Sache nach (a. 1) und was sei das Nutzen (a. 2).<sup>111</sup> Nach Leonhardt (1998: 98) gibt es zwei wesentliche Grundzüge in Thomas' Behandlung der *beatitudo*-Lehre in *Super Sent.* und in *STh*: „Die Betonung des aporetischen Charakters eines rein philosophischen Glücksbegriffs und die Bestimmung der *beatitudo* als einer *operatio hominis*.“ Der erste wird später (prol. q. a. 1) behandelt werden. Das Thema „*beatitudo* als *operatio hominis*“ ist für die Forschung von besonderer Bedeutung, da es hilft zu verstehen, warum Thomas dem Intellekt eine exponierte Rolle zuschreibt. Dies führt dazu, dass sich in der vollkommenen Glückseligkeit die zwei Seelenvermögen (Intellekt und Wille) vereinigen und somit die Einigung mit Gott verwirklicht wird.<sup>112</sup>

Neben der Beschaffenheit des *frui* widmet sich der Artikel vor allem der Zuordnung desselben. Die Frage ist, ob der Genuss dem Akt des Verstandes oder des Willens zugeschrieben werden kann. Thomas' Antwort beginnt zuerst mit einer, durch die aristotelische Psychologie motivierte, Umdeutung des von Augustinus geprägten Begriffes. Der Genuss (*fruitio*) berufe

---

alles Geschaffene ausgeht, und als *finis*, zu dem alles Geschaffene hinstrebt und hingeführt wird, bezeichnet und in einer ausführlicheren Gliederung nachgewiesen.“

<sup>110</sup> Vgl. Grabmann (1911), S. 380; Leonhardt (1998), S. 98.

<sup>111</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 1, q. 1, prol. (ed. Mand., t. 1, p. 32): „Hic quaeruntur tria: primo, de uti et frui. Secundo, de utilibus et fruibilibus. Tertio, de utentibus et fruentibus. Circa primum quaeruntur duo: 1, quid sit frui secundum rem; 2, quid sit uti.“ Da die zweite Quaestio noch zusätzlich in zwei Quaestionen unterteilt ist, ergeben sich in der Tat vier Quaestionen. Zum ersten Artikel der ersten Quaestio, vgl. auch *STh* I-II, q. 11, a. 1 et 2.

<sup>112</sup> Über die *beatitudo*, vgl. Kleber (1988), S. 22-3; Leonhardt (1998: 102-5) behandelt besonders das ähnliche Thema in *Super IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 2 (ed. Frettté, t. 11, p. 458a): „[utrum] beatitudo magis consistat in his quae sunt voluntatis quam in his quae sunt intellectus.“ Eine sehr gute Analyse zum einheitlichen Verhältnis von Intellekt und Willen in *beatitudo*, vgl. Horváth (1966), S. 96-107. Zur Analyse des Genusses, vgl. auch Kitanov (2006), S. 45-51, 72-8; Kitanov (2014), S. 35-8, 48-50.

sich auf die beste Tätigkeit des Menschen, zumal er die letzte Glückseligkeit (*felicitas*)<sup>113</sup> sei. Gemäß dem Philosophen im zehnten Buch der Ethik bestehe die Glückseligkeit nicht im Habitus, sondern in der Tätigkeit. Die beste Tätigkeit des Menschen sei aber eine Tätigkeit des höchsten Vermögens, nämlich des Intellekts, die sich auf das edelste Objekt beziehe und das ist Gott. Daher werde die Schau der Göttlichkeit (*visio divinitas*) als die ganze Wesenheit unserer Glückseligkeit (*beatitudo*) aufgefasst, wie es in Joh. 17, 3 heißt: „Dies ist das ewige Leben, dass sie Dich, den allein wahren Gott erkennen“.<sup>114</sup> Thomas verwendet die aristotelische Prämisse, die in der Nikomachischen Ethik (vor allem im 7. Kapitel) aufgestellt wurde. Die Glückseligkeit liegt demnach in der höchsten Tätigkeit des höchsten Vermögens, nämlich dem Intellekt.<sup>115</sup> Des Weiteren übernimmt er die Auffassung, dass die Objekte des intellektiven Vermögens die höchsten und erhabensten unter den erkennbaren Dingen sind.<sup>116</sup> Thomas bezieht sich darüber hinaus auch auf die neutestamentarische Prämisse aus Joh. 17,3. Diese besagt, dass das Glück des Menschen in der Erkenntnis Gottes besteht.<sup>117</sup> Daraus schließt Thomas, dass die Glückseligkeit in der Schau Gottes (*visio Dei*, vgl. ad. 7) begründet liegt.

<sup>113</sup> Ich übersetze *felicitas* und *beatitudo* mit gleicher Bedeutung. Sie sind austauschbar.

<sup>114</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, co. (ed. Mand., t. 1, p. 33): „Respondeo dicendum, quod fruitio consistit in optima operatione hominis, cum fruitio sit ultima felicitas hominis. Felicitas autem non est in habitu, sed in operatione, secundum Philosophum, 10 *Ethic.*, cap. 4. Optima autem operatio hominis est operatio altissimae potentiae, scilicet intellectus, ad nobilissimum objectum, quod est Deus: unde ipsa visio divinitatis ponitur tota substantia nostrae beatitudinis, *Joan.*, 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum.*“

<sup>115</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.*, I, 8, 1098b 30-99a 6; I, 13, 1102a 2-4; bes. X, 7, 1177a, 12-7: „Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἐννοίαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον, ἢ τοῦτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία.“ Vgl. den lateinischen Text (ed. Leon., t. 47.2, p. 582): „Si autem felicitas est secundum virtutem operatio, rationabile secundum optimam. Haec autem utique erit optimi. Sive igitur intellectus hoc sive aliud quid, quod utique secundum naturam videtur principari et dominari et intelligentiam habere de bonis et divinis, sive divinum ens et ipsum sive eorum quae in nobis divinissimum, huius operatio secundum propriam virtutem erit utique perfecta felicitas.“ Thomas' Auslegung, vgl. *Sent. Eth.*, lib. 10, lect. 10 (ed. cit., p. 582-3, v. 1-56). Vgl. *ScG III*, c. 48 (ed. Leon., t. 14, p. 131a): „Felicitas ultima non consistit in habitu, sed in operatione: habitus enim propter actus sunt.“

<sup>116</sup> Ebd., a 19-21: „κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια· καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ᾧ ὁ νοῦς.“ Vgl. „Optima et enim haec operatio. Et enim intellectus eorum quae in nobis et cognoscibilium circa quae intellectus.“ Diese Sätze sind schwierig zu verstehen, aber mit Hilfe von Thomas' Auslegung sind sie verständlich. Vgl. ebd. (p. 583, v. 79-93): „Secundo ibi: *Optima et enim* etc., probat propositum sex rationibus. Prima ergo ratio talis est. Dictum est prius quod felicitas est optima operatio. Optima autem inter operationes humanas est speculatio veritatis, et hoc patet ex duobus ex quibus pensatur dignitas operationis: uno modo ex parte potentiae, quae est operationis principium, et sic patet hanc operationem esse optimam sicut et **intellectus est optimum eorum quae in nobis sunt**, ut prius ostensum est; alio modo ex parte obiecti, quod dat speciem operationi, et secundum hoc etiam haec operatio est optima, **quia inter omnia cognoscibilia optima sunt intelligibilia et praecipue divina**. Et sic in eorum speculatione consistit perfecta humana felicitas.“ (Hervorh. v. mir).

<sup>117</sup> Vgl. Thomas, *STh I-II*, q. 3, a. 2, ad. 1; besonders, a. 4, s.c. (ed. Leon., t. 6, p. 29a): „Sed contra est quod Dominus dicit, *Joan.* 17: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum unum*. Vita autem aeterna est ultimus finis, ut dictum est. **Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quae est actus intellectus.**“ (Hervorh. v. mir.)

Hier muss angemerkt werden, dass für Thomas die Glückseligkeit durch die Zusammenarbeit von Intellekt und Willen zustande kommt<sup>118</sup> und dass sie aus drei Elementen besteht: Schau, Begreifen (*comprehensio*) und Genuss.<sup>119</sup> Dessen treu setzt Thomas seine Erklärung über die Vereinigung (*unio*) mit Gott in der Schau und die dadurch erzeugte höchste Freude (*summa delectatio*) fort. In dieser wird das Geschaute in seinem Wesen (*per essentiam*) erfasst und durch den Schauenden aufgenommen. Zu dieser Vereinigung erklärt Thomas, dass sich das Geschaute mit dem Schauenden auf die Weise vereinige, dass es bei ihnen zu einer gewissen gegenseitigen Durchdringung mit Hilfe von Liebe komme.<sup>120</sup> Dieser Vereinigung folgt die höchste Freude und durch diese wird unsere Glückseligkeit vollendet. In diesem Zusammenhang bezeichnet Thomas die vollendete Glückseligkeit als Genuss mehr von Seiten ihrer Vollendung (*ex parte sui complementi*) als von Seiten ihres Ausgangspunktes (*ex parte principii*). Folglich wird der Genuss dem Akt des Willens und dem Habitus der Liebe zugeschrieben. Sie ereignen sich nach den vorausgehenden Vermögen und Habitus, nämlich dem Intellekt.<sup>121</sup>

Einige Punkte sind zu betrachten. In der Bestimmung der Zuordnung des Genusses heißt es nicht, dass der Genuss und der Wille nur beiläufige oder ergänzende Rollen spielen.<sup>122</sup> Thomas' Begründung der Glückseligkeit im Erkenntnisakt basiert auf einer anthropologischen Basis unter besonderer Berücksichtigung der Seelenvermögen.<sup>123</sup> Zweitens ist deutlich erkennbar, dass Thomas die *beatitudo* dem Erkenntnisvermögen und die *caritas* dem Strebvermögen zuordnet. Dies ist jedoch in einem ganzheitlichen Menschenbild zu betrachten. Es muss vermieden werden, dass das Verhältnis zwischen Intellekt und Willen bezüglich der Glückseligkeit in einem unsinnigen Streit zwischen Intellektualismus und Voluntarismus

<sup>118</sup> Ebd., q. 4, a. 3, co. (p. 40a): „[...] cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quae requiruntur ad beatitudinem sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem. Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem.“

<sup>119</sup> Ebd. (p. 40b): „[...] necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere: scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato.“ Vgl. Horváth (1965), S. 103f.

<sup>120</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, co. (ed. cit., p. 33-4): „Ex visione autem ipsum visum, cum non videatur per similitudinem, sed per essentiam, efficitur quodammodo intra videntem, et ista est comprehensio quae succedit spei consequens visionem quae succedit fidei, sicut spes quodam modo generatur ex fide. Ex hoc autem quod ipsum visum receptum est intra videntem, unit sibi ipsum videntem, ut fiat quasi quaedam mutua penetratio per amorem. Sic dicitur 1 Joan., 4, 16: *Qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eo.*“ Vgl. Horváth (1965), S. 104-5; Wittmann (1962), S. 57.

<sup>121</sup> Ebd. (p. 34): „Ad unionem autem maxime convenientis sequitur delectatio summa; et in hoc perficitur nostra felicitas, quam fruitio nominat ex parte sui complementi, magis quam ex parte principii, cum in se includat quamdam delectationem. Et ideo dicimus quod est actus voluntatis et secundum habitum caritatis, quamvis secundum ordinem ad potentias et habitus praecedentes.“ Vgl. Horváth (1965), S. 107.

<sup>122</sup> Vgl. Kleber (1988), S. 22: „[...] jedoch benennt für Thomas *fruitio* nur einen ergänzenden Aspekt der Glückseligkeit, weil diese wesentlich in einem Erkenntnisakt besteht und erst beiläufig in einem Willensakt.“

<sup>123</sup> Vgl. Schockenhoff (1987); Leonhardt (1998), S. 99: „Die Ausführung im Sentenzenkommentar enthalten [...] bereits wichtige Ansätze für die dann in der Summa Theologiae bereit ausgeführte Konzeption einer anthropologisch fundierten Ethik.“ Auch Nickl (2001), S. 36-7.

zueinander stehen.<sup>124</sup> Die Trennung und die Zweiheit des Intellekts und des Willens gibt es bei Thomas nicht. Schließlich hat interessanterweise die Glückseligkeit mit Selbsterkenntnis zu tun.<sup>125</sup> Dies steht wiederum in Beziehung zur Ähnlichkeit zwischen menschlichem und göttlichem Intellekt.

Die im *corpus articuli* vorgestellte These, dass *fruitio consistit in optima operatione hominis*, ist wiederum hinsichtlich einer holistischen Psychologie in der Erwiderung zum ersten Einwand bestätigt. Thomas' Erwiderung geht davon aus, dass das Streben immer die Erkenntnis verfolgt. Wie das Prinzip für den niedrigen Teil gilt, so gilt es auch für den höchsten Teil des Menschen, nämlich für den Intellekt und den Willen, wobei der Intellekt hinsichtlich des Anfangs (*secundum originem*) bedeutender, der Wille jedoch hinsichtlich der Vollkommenheit (*secundum perfectionem*) bedeutender ist. Diese Ordnung gilt nicht nur für den Habitus, sondern auch für die Akte, nämlich die Schau und die Liebe. Daher bezeichnet Thomas *fruitio* als höchste Tätigkeit in Bezug auf ihre Vollkommenheit.<sup>126</sup> Über die Zuordnung des *frui* gibt Thomas den dritten Einwand, dass *frui* ein Akt des Willens sei, zu bedenken. Ein Akt wird vom Objekt bestimmt. Das Objekt des Genusses ist das Genießbare, welches das letzte Ziel ist. Aber das Ziel, da es den Grund des Gutes besitzt, ist Objekt des Willens. Daher gehört der Genuss zum Akt des Willens.<sup>127</sup>

Bei der Begriffserklärung von *frui* im ersten Artikel ist der Wechsel in der Begrifflichkeit spürbar. Kleber (1988: 23) hat zu Recht bemerkt, dass der Wechsel mit der Aristotelesrezeption zu tun habe und für Thomas zu der selbstverständlichen Ausgangsbasis nicht nur für die Behandlung der Sachfrage, sondern sogar für das Verhältnis der Tradition geworden sei.

---

<sup>124</sup> Vgl. den Abschnitt „Gott schauen oder Gott lieben?“ von Nickl (2001), S. 77-84.

<sup>125</sup> Hinweis bei Leonhardt (1998: 108f.). Vgl. auch Thomas, *ScG*, III, c. 51 (ed. Leon., t. 14, p. 140b): „Secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur, et eius beatitudinis participes sumus: nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit, et haec est eius felicitas. [...] Super mensam ergo Dei manducant et bibunt qui eadem felicitate fruuntur qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum.“ Vgl. auch *STh* I-II, q. 3, a. 2, ad 4; a. 8, ad 2.

<sup>126</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, co. (ed. cit., p. 34): „Ad primum ergo dicendum, quod appetitus semper sequitur cognitionem. Unde, sicut inferior pars habet sensum et appetitum, qui dividitur in irascibilem et concupiscibilem, ita suprema pars habet intellectum et voluntatem, quorum intellectus est altior secundum originem, et voluntas secundum perfectionem. Et similis ordo est in habitibus et etiam in actibus, scilicet visionis et amoris. Fruitio autem nominat altissimam operationem quantum ad sui perfectionem.“ (Hervorh. v. mir) Vgl. auch *STh* I-II, q. 3, a. 4, und ad 4.

<sup>127</sup> Ebd., arg. 3 (p. 32): „Sed videtur quod [frui] sit actus voluntatis. Actus enim determinatur ex objecto. Sed objectum fruitionis est fruibile, quod est finis ultimus. Finis autem, cum rationem boni habeat, est objectum voluntatis. Ergo et frui est actus voluntatis.“ (Hervorh. v. mir) Vgl. Ebd., ad 3 (p. 34): „Alia duo [arg. 2 et 3] concedimus.“ Vgl. auch ad 7 (p. 34-5): „Ad aliud dicendum, quod quando aliquis actus est absolute alicujus potentiae, denominatur ab illa, sicut intelligere ab intellectu; sed quando est actus unius potentiae secundum ordinem ad alteram, a nulla denominatur; sicut scire est actus rationis secundum ordinem ad intellectum in quantum principia deducit in conclusiones; similiter frui est actus voluntatis consequens actum intellectus, scilicet apertam Dei visionem.“

### 1.2.5 Vorbemerkungen zur Gestaltung der theologischen Wissenschaftstheorie

Auf die Verwissenschaftlichung und das gesteigerte Interesse an der Aristotelesrezeption im zwölften und dreizehnten Jahrhundert ist bereits häufig hingewiesen worden. Im Zuge der Konfrontation mit Aristoteles ergeben sich nach Leonhardt (1998: 70-73) drei erhebliche Probleme für die Theologie des 13. Jahrhunderts: (1) Ewigkeit der Welt vs. Schöpfung; (2) Einheitsintellekt vs. Individualintellekt; (3) Irdisches Glück vs. jenseitige Seligkeit. Die aristotelische εὐδαιμονία-Lehre erscheint im Bereich der Ethik eine Herausforderung an die herkömmliche christliche Ethik zu stellen. Dies führt zu unterschiedlichen Positionen: Die konservative Lösung Bonaventuras, die Lösung der radikalen Aristoteliker und der Mittelweg des Thomas.<sup>128</sup> Die Synthese des Thomas ist nach Kluxen auf sein Verständnis der Schöpfungslehre und die Autonomie der menschlichen Vernunft basierend.<sup>129</sup> Dies wirkt weiter auf seine Bildung der anthropologisch fundierten Ethik ein, die sich auf den Gedanken der Gottebenbildlichkeit stützt.<sup>130</sup>

Außer den oben genannten Spannungen gibt es noch eine dringende Herausforderung an der Wissenschaftlichkeit der Theologie.<sup>131</sup> Nach Ansicht R. Heinzmanns richtet sich die berühmte und für das dreizehnte Jahrhundert charakteristische Frage „*utrum theologia sit scientia*“ nicht auf die Sache der Theologie als Wissenschaft, sondern einzig darauf, ob die Theologie den Kriterien des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs gerecht werde.<sup>132</sup> Aber die Frage, weshalb die Theologie des 13. Jahrhunderts von dem Wissenschaftsbegriff der Zweiten Analytik so beeindruckt ist (Wieland 1981: 73), bleibt undurchsichtig. Wieland (S. 75) nennt die zwei Gründe von A. Lang für den Wandel der Theologie vom topischen Denken des zwölften zur

---

<sup>128</sup> Leonhardt (1998), S. 88-96. Über die Glücksbestimmungen zwischen 12. und 13. Jahrhundert, vgl. Wieland (1981). Die Behandlung der Glücksproblematik in der Sentenzen des Petrus Lombardus und der Sentenzenkommentar des Thomas, vgl. Kleber (1988), S. 16-54.; Schockenhoff (1987), S. 17-83. Guindon (1956), S. 30-9, 179-214.

<sup>129</sup> Auf dies hat Leonhardt (1998: 95) bei Kluxen hingewiesen. Vgl. Kluxen (1974), bes. S. 78-82. Kluxen (1974: 79) greift die grundlegende Auffassung der Synthese des Thomas im Schöpfungsgedanke auf: „Grundlegend ist die Anerkennung der menschlichen Vernunft in ihrer Dimension als allgemeiner und, wie man jetzt sagen kann, »natürlicher«, als einer Instanz eigenen Rechts. **Die christliche Legitimation dieser Anerkennung gibt der Schöpfungsgedanke:** Gott hat die Vernunft derart gegründet, daß er sie freisetzt in ihr eigenes Wesen und ihren eigenen Akt; sie bedarf nicht einer speziellen Vermittlung durch besondere »Erleuchtung« oder durch geschichtlich konkretes Eingreifen Gottes, um in ihr eigenes Wesen zu kommen.“ (Hervorh. v. mir) Vgl. *ScG*, III, 69.

<sup>130</sup> Vgl. Leonhardt (1998), S. 91f. und 99; besonders S. 91-2: „Dagegen betont Thomas [...] nicht nur unter Berufung auf Aristoteles, sondern auch – und vor allem – in Anlehnung an den Gedanken der Gottebenbildlichkeit, daß sich die beatitudo als dem Menschen von Gott her zukommende Bestimmung in diesem selbst vollziehen muß und deshalb nur als menschliche Eigentätigkeit sinnvoll gedacht werden kann.“ Vgl. auch Schockenhoff (1987).

<sup>131</sup> Vgl. den Abschnitt „Wissenschaftstheoretische Probleme der Theologie“ in Wieland (1981), S. 60-83; Köpf (1974); Lang (1964); Leinsle (1995). Vgl. auch Frank (2017), S. 104-42 (das dritte Kapitel „Theologie als Wissenschaft im Kontext der Wissenschaftstheorie der ‚zweiten Analytik‘ des Aristoteles“).

<sup>132</sup> Zit. nach Wieland (1981), S. 73. Vgl. Heinzmann, Richard (1974): „Die Theologie auf dem Weg zur Wissenschaft: Zur Entwicklung der theologischen Systematik in der Scholastik.“ In: Münchener Theologische Zeitschrift, 25: S. 1-17.

Wissenschaft des dreizehnten Jahrhunderts: „(a) das wachsende Bewußtsein der Theologie von der ‚Einzigartigkeit und Einmaligkeit ihrer übernatürlichen Glaubensgrundlage‘, (b) den streng aristotelischen Wissenschaftsbegriff als ‚Ideal und Maßstab in allen Wissenschaften‘.“ Kurz geht es um die Prinzipienfrage und die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Petrus von Corbeil tritt als erster ein, die Transzendenz und Unableitbarkeit der Glaubensgewissheit erkannt zu haben. Wilhelm von Auxerre hält als erster die Glaubensartikel für Prinzipien der Theologie sowie die Grundlage für theologische Argumentation. Es wird sich außerdem zeigen, dass Thomas anfangs mit Hilfe der Illuminationslehre (natürliches Licht in der Philosophie und göttliches Licht in der Theologie) eine Lösung findet. Später wendet er sich der Subalternationslehre zu.

Die Überlegungen zu der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie im Laufe des 13. Jahrhunderts bedingt die Entwicklung einer neuen Gattungsform in der Tradition der Sentenzenkommentare. Gemeint sind die Einleitungsfragen (*prologi quaestiones*). Köpf (1974: 3) bezeichnet sie als „theologische Einleitungslehre“, „insofern die theologische Wissenschaftstheorie in ihrer im Mittelalter wichtigsten Gestalt, als Einleitung von Summen- und Sentenzenkommentaren, ins Auge gefaßt wird.“<sup>133</sup> Im Vergleich zu der Einleitung systematischer Werke im zwölften und am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, die meist nur eine materiale Darstellung ist, teilt sie sich „in die meist in Quaestionenform gestaltete theologische Einleitungslehre und einen oft auch gehaltvollen, aber stärker mit literarischen Schmuckformen versehenen Prolog.“<sup>134</sup> ein. Der Prolog wird dabei in vier Teile gegliedert, wie bei Albertus, Bonaventura, und Thomas: Ein biblisches Motto, Prolog des Auslegers, theologische Einteilungslehre, und Einteilung des Sentenzenprologs beziehungsweise Deutung des Wortlautes.

In der theologischen Einteilungslehre wird meistens nach Wesen, Gegenstand, Ziel und Methode der Theologie gefragt.<sup>135</sup> In folgender Untersuchung wird sich nicht nur auf die Wissenschaftscharaktere der Theologie beschränkt, sondern auch die weiteren Komplexe der Erkenntnisproblematik berücksichtigt.<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> Diese Konzeption ist auf Martin Grabmanns Werk „Geschichte der scholastischen Methode“ (1909 und 1911) zurückzuführen. Vgl. Köpf (1974), S. 3-4.

<sup>134</sup> Köpf (1974), S. 68. Köpf (S. 67) listet die möglichen Orte der wissenschaftstheoretischen Reflexion der Theologie auf: (1) Einzelquaestionen, quaestiones de quolibet; (2) Quaestionenreihen; (3) Einleitungen in Summen; (4) Einleitungen zu Sentenzenkommentaren; (5) Teile von Monographien.

<sup>135</sup> Vgl. Niederbacher / Leibold (2006). Dort werden 7 Autoren, Wilhelm von Auxerres *Summa aurea*, Hugo von St. Chers Prolog zum Sentenzenkommentar, Alexander von Hales' quaestio I der *Summa theologica*, Richard Fishacres, Bonaventuras, Thomas' sowie Welhelm de la Mares Prolog zum Sentenzenkommentar in einer lateinisch-deutschen und kommentierten Ausgabe vorgelegt worden.

<sup>136</sup> Köpf (1974: 8) erwähnt, dass seine Untersuchung der theologischen Einleitungslehre nicht die Komplexe der Erkenntnis- und Glaubensproblematik berücksichtigen werde. Die Erkenntnisproblematik berührt die



### 1.3 Die theologische Einleitungslehre des Thomas in seinem Prolog zum Sentenzenkommentar (prol. q.)

Nach der Betrachtung des Sentenzenprologs des Lombarden und der von Thomas gelieferten Einteilung und Deutung des Textes kann die folgende Behauptung des Thomas nachvollzogen werden: „Zur Deutlichkeit dieser Heiligen Lehre, die in diesem Buch überliefert wird“. In der einzigen Quaestio des Prologs untersucht Thomas den epistemologischen Status der Theologie und unterteilt die Frage in fünf Unterfragen: (1) Bezüglich ihrer Notwendigkeit; (2) Unter der Annahme, dass sie notwendig ist, ob sie eine ist oder mehrere sind; (3) Wenn sie eine ist, ob sie praktisch oder spekulativ ist und wenn sie spekulativ ist, ob sie Weisheit, Wissenschaft oder Einsicht ist; (4) Bezüglich ihrer Eignung als Untersuchungsobjekt (*subiectum*); (5) Bezüglich ihrer Vorgehensweise.<sup>137</sup>

Im Rahmen des Namens wird, wie bei Thomas, vorwiegend „Heilige Lehre“ (*sacra doctrina*) als Terminologie verwendet, die gleichbedeutend mit „(theologische) Theologie“, „Glaubenswissenschaft“ (*scientia fidei*)<sup>138</sup>, „göttlich inspirierte Wissenschaft“ (*scientia divinitus inspirata*)<sup>139</sup> und „Offenbarungstheologie“ (*lumine divinae revelationis cognita*)<sup>140</sup> ist. Im Vergleich dazu ist die philosophische Theologie als Teil der Philosophie zu verstehen.<sup>141</sup>

#### 1.3.1 Die Existenznotwendigkeit der Heiligen Lehre neben den philosophischen Disziplinen (a. 1)

Der erste Artikel beschäftigt sich mit der Notwendigkeit der Heiligen Lehre.<sup>142</sup> Im Hauptteil des Artikels (*corpus articuli*) argumentiert Thomas aus drei Schritten: (1) Die Scheidung der philosophischen Disziplinen (*philosophicae disciplinae*, vgl. arg. 1) von der Theologie

---

allgemeinen psychologischen Erkenntnisfragen, die Gotteserkenntnis in der Gotteslehre, ferner die Erkenntnisweise zwischen Gott, Engeln und Menschen.

<sup>137</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. (ed. Oliva, p. 310, v. 1-5; ed. Mand., t. 1, p. 6): „Ad euentiam huius sacre doctrine que in hoc Libro traditur, queruntur quinque. Primo de necessitate ipsius. Secundo, supposito quod sit necessaria, an sit una vel plures. Tertio si sit una, an practica uel speculatiua; et si speculatiua, utrum sapientia uel scientia uel intellectus. Quarto de subiecto ipsius. Quinto de modo.“ Die deutsche Übersetzung auf S. 235-67 und ein Kommentar auf S. 268-89 lassen sich bei Niederbacher / Leibold (2006) nachschlagen. Die Übersetzung wird nach Bedarf von mir korrigiert. Vgl. auch den Abschnitt „Theologie als Glaubenswissenschaft“ von Hoving, Helmut (1997): Weisheit als Wissen des Ursprungs: Philosophie und Theologie in der „Summa contra gentiles“ des Thomas von Aquin. Freiburg [u.a.]: Herder, S. 71-94.

<sup>138</sup> Vgl. *Super Boet. De trin.*, q. 2, a. 3.

<sup>139</sup> Vgl. *STh I*, q. 1, a. 1, s.c.; *Super I Sent.*, prol. q. a. 1, co. (*set immediate ex diuino lumine inspiratam. Et hec est doctrina theologie*), vgl. folgende Ausführung.

<sup>140</sup> Vgl. *STh I*, q. 1, a. 1, ad 2.

<sup>141</sup> Vgl. *STh I*, q. 1, a. 1, ad 2 (ed. Leon., t. 5, p. 7b): „Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur.“

<sup>142</sup> Nach Oliva (p. 310, v. 1-2) wird gelesen: „Ad primum sic proceditur. Videtur quod preter philosophicas disciplinas nulla sit homini doctrina necessaria.“ Parallele Artikel, vgl. *Super Boet. De trin.*, q. 2, a. 3; *ScG I*, c. 1-5; *STh I*, q. 1, a. 1.

hinsichtlich des menschlichen Ziels; (2) Ihre Notwendigkeit mit Rücksicht auf sein Verständnis von doctrina; (3) Zwei Schlussfolgerungen. Thomas geht von einer für seine Zeit allgemein anerkannten Anschauung aus, dass das Ziel des menschlichen Lebens in der Betrachtung Gottes (*contemplatio Dei*) liegt.<sup>143</sup> In diesem Kontext wird das Wort „senserunt“ (*omnes qui recte senserunt*) benutzt, um ein „emotionales Element“ auszudrücken (Niederbacher / Leibold 2006: 271). Dies ist auch für die zweite Argumentation relevant. Hierbei unterscheidet Thomas die Betrachtung auf zweifache Weise. Die eine ist unvollkommenerer Art und besteht, gemäß der Nikomachischen Ethik, in der betrachtenden Glückseligkeit (*felicitas contemplativa*). Diese Glückseligkeit wird jedoch als die irdische Glückseligkeit (*felicitas viae*) bezeichnet, da die ganze philosophische Erkenntnis nach ihr strebt und von den Ursachen der Geschöpfe ausgeht.<sup>144</sup> Im Gegenteil dazu gibt es eine vollkommene Betrachtung Gottes, worin Gott unmittelbar durch sein Wesen (*per suam essentiam*) geschaut wird. Diese vollkommene Betrachtung Gottes wird als himmlische Glückseligkeit (*in patria*) bezeichnet, die gemäß der christlichen Argumentation eine jenseitige Glückseligkeit ist.<sup>145</sup> Daraus schließt Thomas die Notwendigkeit der Lehre der Theologie (*doctrina theologiae*): „Daher muss das, was auf das Ziel hingerrichtet ist, dem Ziel angemessen sein, sodass (*quatenus*) der Mensch im irdischen Leben (*in statu viae*) auf jene Betrachtung an der Hand durch eine Erkenntnis geleitet wird (*manuducatur*), die nicht den Geschöpfen entnommen, sondern unmittelbar durch das göttliche Licht inspiriert (*ex divino lumine inspirata*) ist. Und diese Erkenntnis heißt Lehre der Theologie.“<sup>146</sup> Bemerkenswert ist die Fragestellung des ersten Artikels. Es geht hier nicht darum, was Thomas unter Lehre versteht, auch nicht darum, was die Wissenschaftlichkeit der Theologie ist, sondern um ihre Notwendigkeit.<sup>147</sup> Er stützt sich auf eine erfahrungsgemäße Tatsache, dass alle nach Glückseligkeit streben. Wie bereits besprochen wurde, erklärt der

<sup>143</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. q. a. 1, co. (ed. Oliva, p. 312, v. 31-2; ed. Mand., t. 1, p. 7): „Ad hujus evidenciam sciendum est quod omnes qui recte senserunt posuerunt finem humane vite Dei contemplationem.“

<sup>144</sup> Ebd. (p. 312, v. 33-6; p. 7-8): „Vna per creaturas, que imperfecta est ratione iam dicta, in qua contemplatione Philosophus, felicitatem contemplatiuam posuit, que tamen felicitas est vie, et ad hanc ordinatur tota cognitio philosophica que ex rationibus creaturarum procedit.“ Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* X, 7, 1177a 12-b26; VI, 1146a 1-6.

<sup>145</sup> Ebd. (p. 312-3, v. 36-8; p. 8): „Est alia contemplatio Dei, qua videtur immediate per suam essentiam, et hec perfecta est, que erit in patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem.“

<sup>146</sup> Ebd. (p. 313, v. 38-41; p. 8): „Vnde oportet ut ea que sunt ad finem proportionentur fini, quatenus homo manuducatur ad illam contemplationem in statu vite per cognitionem non a creaturis sumptam, set immediate ex diuino lumine inspiratam. Et hec est doctrina theologie.“ Zur „manuductio“ hat Leinsle zutreffend erklärt. Vgl. Leinsle (1995), S. 156: „Theologie ist also wie bei Thomas' Lehrer Albertus Magnus hier als ‚manuductio‘ zum ewigen Ziel des Menschen verstanden, keineswegs als bloße Befriedigung intellektueller Bedürfnisse über die ‚res diuinae‘. Diese Handreichung erhält der Mensch nicht nur aus den Geschöpfen wie in der Philosophie, sondern unmittelbar aus göttlicher Inspiration.“

<sup>147</sup> Die Interpretation von Niederbacher ist nicht richtig. Vgl. Niederbacher / Leibold (2006), S. 270: „In der Antwort hingegen spricht er von der ‚Lehre der Theologie‘ [...] bzw. nur von der Theologie. Und es ist klar, dass er an die Wissenschaft der Theologie. [...] Unklar bleibt jedoch, warum Theologie als Wissenschaft notwendig sein soll.“

Philosoph, dass die höchste Glückseligkeit in der Anschauung Gottes liegt, die das edelste Objekt des besten Vermögens der Menschen ist. Da die Philosophie aber bei den Geschöpfen ihren Ausgang nimmt, kann sie nur zu einer defizienten Gotteserkenntnis, wie in d. 3, q. 1 beachtet wird, gelangen und somit zu einer irdischen Glückseligkeit führen. Diesbezüglich unterscheidet sich die der Theologie von der Philosophie. Hier sind die erwähnte (Offenbarungs-) Theologie<sup>148</sup> und die Heilige Lehre bedeutungsgleich. Die Erkenntnisquelle der Theologie ist mit dem göttlichen Licht verbunden und sie wird durch das ausdrucksvolle und lebendige Wort „Handleitung“ oder „Handreichung“ (*manuductio*) gekennzeichnet.<sup>149</sup> Folglich zeichnen sich die Theologen durch göttliche Inspiration aus, die in der Tradition, in Glaubensartikeln und im Leben auf vielfältige Art und Weise ihren Ausdruck findet. Aus diesem Zusammenhang zieht Thomas zwei Aspekte hinsichtlich des Verhältnisses der Theologie zu den anderen Wissenschaften: Die Theologie gebiete allen anderen Wissenschaften als herrscherlich (*tanquam principalis*) und nutze sie gleichsam als gebrauchend (*quasi usualis*)<sup>150</sup> zu ihrem Dienst. Wie im Bereich der Künste weise der Arzt dem Salbenbereiter an und gebrauche die Salben zu seinem eigenen Zweck. Diese zwei Aspekte sind von besonderer Bedeutung, weil für Thomas „das Ziel der ganzen Philosophie unter das

---

<sup>148</sup> Thomas wird in *STh* I, q. 1, a. 1, ad. 2 zwei Theologiebegriffe unterscheiden, nämlich philosophische Theologie und Offenbarungstheologie.

<sup>149</sup> Das Wort „manu-ductio“ oder „manu-ducere“ wird von Thomas häufig in seinen Werken verwendet. Unter „manuduc\*“ im Index Thomisticus finden sich mehr 80, in LLT-A, 77 Stellen. Für eine eindrucksvolle Schilderung, vgl. Thomas, *Super De div. nom.*, c. 1, lect. 2 (ed. Marietti, p. 17b): „Dicitur autem suscitativa manuductio, quia non solum porrigit manum auxilii volentibus proficere, sed etiam ad proficiendum excitat. Post haec igitur quinque, quae ad purgationem pertinent, subdit de illuminatione, cum dicit: *et eorum quae illuminantur, illuminatio*, quae quidem illuminatio intelligitur quantum ad hoc quod lumen suae gratiae tradit sive ad perfectionem intellectus sive ad perfectionem affectus.“

<sup>150</sup> Die Lesart „quasi vassalis“ (als Vasallen) in gebräuchlichen Editionen von Parmae und Mandonnet wird korrigiert von Oliva (2006: 33, Anm. zu Zeilen 43-4) als „quasi usualis“. Vgl. Schützs Thomas-Lexikon, in: *ars*, b), *ars factiva* und *ars usualis*. Dieser Gedanke ist auf Aristoteles, *Phys.* II, 194b1-5 zurückzuführen. Vgl. Thomas, *In Phys.*, II, lect. 4, n. 8 [ed. Leon., t. 2, p. 66a]: „Ex his igitur accipere possumus quod duae artes sunt *principantes materiam*, idest quae praecipiant artibus facientibus materiam, *et cognoscentes*, idest diiudicantes de ipsis; una scilicet quae utitur, et alia quae est factiva artificiat, inducens scilicet formam. Et haec est sicut architectonica respectu eius quae disponit materiam, sicut navifactiva respectu carpentariae, quae secat ligna: unde etiam oportet quod ipsa **ars usualis** sit quodammodo **architectonica**, idest **principalis ars**, respectu factivae.“ (Hervorf. von mir) Dieser Gedanke verwendet Thomas in *Super II Sent.*, d. 10, q. 1, a. 3, ad 1 (ed. Mand., t. 2, p. 262): „Sicut autem in artificialibus invenitur aliquis artifex qui tantum manu operatur exequens praeceptum alterius et nulli imperans, sicut ille qui praeparat materiam; alius vero qui praecipit praeparanti materiam, et ipse operatur ad inducendam formam; alius vero qui nihil operator, sed praecipit, habens rationes operis sumptas ex fine cuius est conjectator, et talis dicitur **architector, quasi princeps artificum, vel usualis** inquantum utitur ministerio subditorum ad suum finem, ut ex 2 *Physic.* [...] habetur.“ (Hervorf. von mir) *Super III Sent.*, d. 33, q. 3, a. 1, qc. 3 (ed. Moos, t. 3, p. 1076): „[...] prudentia est usualis et principalis respectu aliarum.“ und d. 35, q. 2, a. 1, qc. 3 (ebd. p. 1194): „Unde qui habet artem usuaalem, quae architectonica dicitur, in singulis artificiis sapiens illius artificii dicitur.“

Ziel der Theologie gestellt und auf dieses hingeordnet ist.“<sup>151</sup> Die Aufgabe der Theologie wird später mit den architektonischen Künsten (*artes architectonicae*) verglichen.<sup>152</sup>

Die drei von Thomas angeführten Eingangsargumente sind Produkte einer starken zeitgenössischen Kritik seitens der Philosophie.<sup>153</sup> Das erste Eingangsargument nimmt einen metaphysischen Standpunkt ein und lehnt die Notwendigkeit der Theologie als zusätzliche Disziplin neben den philosophischen (*preter philosophicas disciplinas*) ab. Unter Berufung des Dionysius „*philosophia est cognitio existentium*“ wird jede Gattung des Existierenden (*quodlibet genus existentium*) von der Philosophie behandelt, sowohl Schöpfer und Geschöpfe als auch die Tätigkeit der Natur und Menschen. Es bleibt nur Nicht-Seiendes übrig, aber vom Nicht-Seienden ergibt sich kein Wissen (*non entis non est scientia*). Folglich ist keine andere Lehre notwendig.<sup>154</sup> Dagegen erwidert Thomas, dass im Gegensatz zur Philosophie, die das Seiende gemäß irdischen Gründen bestimmt, eine andere Lehre notwendig ist, die das Seiende gemäß den Gründen, die aus dem Licht der göttlichen Inspiration empfangen werden, betrachtet.<sup>155</sup> Der Mangel liegt eigentlich in der Unvollkommenheit der Gotteserkenntnis durch die Philosophie begründet, da einerseits die Philosophie ihren Ausgangspunkt von Geschöpfen nimmt und andererseits die Geschöpfe als Wirkung nur zu einer unvollkommenen Erkenntnis der ersten Ursache, nämlich Gott, führt.<sup>156</sup> Das Thema wird in der Distinktion 3 detaillierter behandelt.

Das zweite Eingangsargument handelt vom Umfang der philosophischen Disziplinen. Insofern die Philosophie die spekulativen und praktischen Disziplinen umfasst, die zur Vervollkommenung des Verstandes und des affektiven Strebens des Menschen beitragen, ist

---

<sup>151</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. q. a. 1, co. (ed. Oliva, p. 313, v. 42-9; ed. Mand., t. 1, p. 8): „Ex hoc possumus duas habere conclusiones. Vna est quod ista scientia imperat omnibus tamquam principalis. Alia est quod ipsa utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis, quasi usualis, sicut patet in omnibus artibus ordinatis quarum finis unius est sub fine alterius, sicut finis pigmentarie artis, qui est confectio medicinarum, ordinatur ad finem medicinae qui est sanitas. Vnde medicus imperat pigmentario et utitur pigmentis ab ipso factis ad suum finem. Ita cum finis totius philosophie sit infra finem theologie et ordinatus ad ipsum theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti hiis que in eis traduntur.“

<sup>152</sup> Vgl. *ScG I*, c. 1 [ed. Leon., t. 13, p. 3].

<sup>153</sup> Es ist von Niederbacher / Leibold (2006: 270) auf Köpf (1974: 232f.) hingewiesen worden: „Im 13. Jh. ist das Selbstbewusstsein der Philosophie so sehr erstarkt, dass sie [...] die Notwendigkeit der Theologie zu vollkommener Erkenntnis anzweifeln. In dieser Lage müssen die Theologen die Notwendigkeit ihrer Arbeit auch wissenschaftstheoretisch begründen.“

<sup>154</sup> *Super I Sent.*, prol. q. a. 1, arg. 1 (ed. Oliva, p. 310, v. 1-8; ed. Mand., t. 1, p. 6-7).

<sup>155</sup> Ebd., ad 1 (p. 313, v. 50-3; p. 8): „Quamuis philosophia determinet de existentibus secundum rationes a creaturis sumptas, oportet tamen esse aliam <doctrinam> que existentia consideret secundum rationes ex inspiratione diuini luminis acceptas.“

<sup>156</sup> Ebd., s.c. 2 (p. 311-2, v. 25-30; p. 7): „Effectus non proportionatus cause imperfecte ducit in cognitionem sue cause. Talis autem effectus est omnis creatura respectu creatoris, a quo in infinitum distat. Ergo imperfecte ducit in ipsius cognitionem. Cum igitur philosophia non procedat nisi per rationes sumptas ex creaturis, insufficiens est ad Dei cognitionem faciendam. Ergo oportet esse aliquam doctrinam altiore, que per reuelationem procedat et philosophie defectum suppleat.“

eine zusätzliche Lehre nicht notwendig.<sup>157</sup> In seiner Erwiderung trennt Thomas die gegenseitigen Gebiete und akzeptiert die Gültigkeit der beiden Wissenschaften. Die Philosophie genügt, insofern sie zur Vervollkommnung des Verstandes hinsichtlich der natürlichen Erkenntnis und des affektiven Strebens gemäß der erworbenen Tugend beiträgt. Andererseits ist eine andere Wissenschaft (*alia scientia*) notwendig, durch welche der Verstand bezüglich der eingegossenen Erkenntnis und das affektive Streben bezüglich der gnadenvollen Liebe vervollkommnet wird.<sup>158</sup> Es muss beachtet werden, dass hier die angenommene Selbstständigkeit der beiden Gebiete nur insofern gilt, als es um die formalen Gegenstände und Bereiche jeder Wissenschaft geht.<sup>159</sup> Wie verhält es sich dann mit dem Menschen, der sich auf dem Weg zur Vervollkommnung befindet? Zur Beantwortung dieser Frage lohnt sich ein Blick auf die Antwort zum dritten Einwand.

Der dritte Einwand geht von einem naturalistischen und rationalistischen Standpunkt aus und vertritt die These, dass die philosophische Erkenntnis für den natürlichen Verstand und die Prinzipien für die Vervollkommnung des Menschen ausreichend seien. Im Vergleich mit den anderen Sinnenwesen und empfindungslosen Geschöpfen, die ihr Ziel mit ihren rein natürlichen Beschaffenheiten erreichen, kann auch der Mensch durch den natürlichen Verstand eine hinreichende Erkenntnis seiner Vollkommenheit gewinnen.<sup>160</sup> In seiner Antwort hebt Thomas die Differenz zwischen den menschlichen und tierischen Zielen hervor und betont die Erhabenheit des menschlichen Ziels. Denn „im Vergleich zu anderen Geschöpfen ist der Mensch nach der Teilhabe an der göttlichen Herrlichkeit selbst gemacht.“<sup>161</sup> Damit das letzte Ziel des Menschen, nämlich die *visio Dei*, *contemplatio Dei* und *participatio divinae gloriae*,

<sup>157</sup> Ebd., arg. 2 (p. 310-2, v. 9-8; p. 7).

<sup>158</sup> Ebd., ad 2 (p. 313, v. 50-8; p. 8): „Philosophia sufficit ad perfectionem intellectus secundum cognitionem naturalem et affectus secundum uirtutem acquisitam. Et ideo oportet esse aliam scientiam per quam intellectus perficiatur quantum ad cognitionem infusam et affectus ad dilectionem gratuitam.“

<sup>159</sup> Vgl. Thomas, *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 1 (ed. Leon., t. 50, p. 80-83): „Utrum mens humana in cognitione ueritatis noua illustratione diuine lucis indigeat.“

<sup>160</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. q. a. 1, arg. 3 (ed. Oliva, p. 311, v. 17-21; ed. Mand., t. 1, p. 7): „[...] Illud quod per se suam perfectionem consequitur nobilius est eo quod per se consequi non potest. Set alia animalia et creature insensibiles ex puris naturalibus consecuntur finem suum, quamvis non sine Deo qui omnia in omnibus operatur. Ergo et homo, cum sit nobilior eis, per naturalem intellectum cognitionem sufficientem sue perfectionis habere potest.“ Der Satz „*Illud ... potest*“ ist von Aristotels, *De caelo* II, 292a 22-5.

<sup>161</sup> Ebd., ad 3 (p. 314, v. 59-64; p. 8): „Ad tertium dicendum quod in hiis que acquirunt equalem bonitatem pro fine tenet propositio inducta, scilicet, ‘nobilius est’ etc. Set illud quod acquirit bonitatem perfectam pluribus auxiliis et motibus est nobilius eo quod imperfectam bonitatem acquirit paucioribus vel per se ipsum, sicut dicit Philosophus in secundo Celi et mundi. Et hoc modo se habet homo respectu aliarum creaturarum, qui factus est ad ipsius diuinae glorie participationem.“ Vgl. Aristotels, *De caelo* II, 292a 28-b 4. Vgl. auch Thomas, *Super II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, ad 3 (ed. Mand., t. 2, p. 669-70): „Si finis hominis non esset altior fine ad quem perveniunt ceterae, creaturae, sequeretur quod homo imperfectior aliis esset, si finem suum per naturam suam consequi non posset, quod cetera possunt. Sed quia finis ad quem homo pertingit excellentior est omni fine quem creaturae aliae consequuntur, et omnem facultatem naturae excedit, hoc ipso quod homo talem finem consequi potest, licet non per se, sed aliquibus auxiliis diuinitus collatis, inuenitur ceteris dignior, sicut ille qui perfectam sanitatem consequitur multis exercitiis, melioris naturae est quam ille qui non nisi modicam sanitatem paucis exercitiis consequitur, ut in II *Caeli et mundi* [...] dicitur.“

verwirklicht werden kann, bedarf es der äußerlichen Unterstützung durch das göttliche Licht, wie im *corpus articuli* gezeigt wurde. Und schließlich, während die zweite Erwiderung eine horizontale, punktuelle Betrachtungsweise einnimmt, fällt die dritte unter einen vertikalen, netzartigen Aspekt.

### 1.3.2 Die Einheit der Heiligen Lehre (a. 2)

Im zweiten Artikel geht es darum, dass die Theologie nur eine einzige (*una tantum*) Lehre ist.<sup>162</sup> Im Hauptteil des Artikels beruft sich Thomas auf eine neu-platonische These: Je höher eine Erkenntnis sei, desto mehr sei sie geeint und erstrecke sich auf Mehreres.<sup>163</sup> Die erhabene Einheit des Wissens Gottes liegt im seinen Intellekt selbst. Da sein Intellekt sein Dasein ist, erkennt Gott in distinkter Weise alle anderen Dinge durch seine eigene Existenz oder verständlicher ausgedrückt, durch seine Selbsterkenntnis.<sup>164</sup> Also liegt die Einheit des göttlichen Wissens in der göttlichen Selbsterkenntnis begründet.<sup>165</sup> Durch das Licht der göttlichen Inspiration bleibt die Heilige Lehre geeint. Dies befähigt sie jedoch zur Erkenntnis verschiedener Dinge, was sie zur höchsten Ausdehnbarkeit macht und somit die Metaphysik übersteigt: (1) Die Metaphysik führt zur Unfruchtbarkeit und zur Aushöhlung, weil sie in allgemeiner Hinsicht alles betrachtet, insofern es seiend ist und sie ist nicht imstande „zur eigentümlichen Erkenntnis der sittlichen oder natürlichen Dinge hinab zu steigen“. Zumal der Begriff des Seienden „zur besonderen Erkenntnis der Dinge“ nicht ausreicht; (2) Dazu hat hingegen das göttliche Licht, das immerhin in sich einzig bleibt, die Wirksamkeit zur Offenbarung.<sup>166</sup> Hinsichtlich der Quellen der theologischen Erkenntnis und des *subiectum*, ist

---

<sup>162</sup> *Super I Sent.*, prol. q. a. 2, arg. 1 (ed. Oliva, p. 314, v. 1-2; ed. Mand., t. 1, p. 9): „Circa secundum sic proceditur. Videtur quod non una tantum doctrina debeat esse preter philosophicas doctrinas, sed plures.“ Vgl. *STh* I, q. 1, a. 3.

<sup>163</sup> Diese Ansicht ist auf die Platoniker zurückzuführen, vgl. Thomas, *Super De div. nom.*, c. 4, lect. 2 (ed. Pera, p. 96b, n. 296): „secundum Platonicos, quod quanto aliqua causa est altior, tanto ad plura se extendit eius causalitas“; *Quodl.* III, q. 5, a. 1 (ed. Leon., t. 25.2, p. 249, v. 28f.); *STh* II-II, q. 45, a. 3, ad 1 (ed. Leon., t. 8, p. 342a). Ausführliche Verweise, vgl. Oliva (2006), S. 315-6.

<sup>164</sup> Das Thema der göttlichen Selbsterkenntnis kommt andeutungsweise schon im Prolog („*ipse Deus per suam sapientiam se ipsum plene et perfecte cognoscit*“, vgl. ed. Oliva, p. 304, v. 17) vor. Dies werden wir weiter in d. 3, a. 1 sehen und thematisieren.

<sup>165</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. q. a. 2, co. (ed. Oliva, p. 315-6, v. 30-3; ed. Mand., t. 1, p. 10): „Ad hoc notandum est quod aliqua cognitio, quanto altior est, tanto est magis unica et ad plura se extendit. Vnde *intellectus Dei, qui est altissimus, per unum quod est ipse Deus*, omnium rerum cognitionem habet distincte.“ (Hervorh. v. mir) Die These, dass durch die göttliche Selbsterkenntnis eine Erkenntnis aller Dinge möglich wird, hat Niederbacher nicht berücksichtigt. Vgl. Niederbacher / Leibold (2006), S. 273: „Warum man diese Annahme akzeptieren sollte, wird nicht weiter ausgeführt. Thomas scheint sie nicht als problematisch erachtet zu haben.“

<sup>166</sup> Ebd. (p. 316, v. 33-40; p. 10): „Ita etiam cum ista scientia sit altissima et per ipsum lumen inspirationis diuinae efficaciam habens, ipsa unica manens, non multiplicata, diuersarum rerum considerationem habet. Nec tantum in communi, sicut metaphysica que considerat omnia in quantum entia, non descendens ad propriam cognitionem moralium uel naturalium: ratio enim entis, cum sit diuersificata in diuersis, non est sufficiens ad specialem rerum cognitionem, ad quarum manifestationem diuinum lumen, in se unum manens — secundum beatum Dionysium in principio Caelestis hierarchie — efficaciam habet.“ Vgl. Dionysius, *De cael. hier.*, I, 1.

die Heilige Lehre für Thomas eine einzige Wissenschaft. Dies wird ersichtlich, wenn die Darstellung von *sed contra* 1 in Betracht gezogen wird: „*Omnia, in quantum conveniunt in ratione entis, pertinent ad metaphysicam. Sed diuina scientia determinat de rebus per rationem diuinam que omnia complectitur: omnia enim et ab ipso et ad ipsum sunt. Ergo ipsa una existens potest de diuersis esse.*“<sup>167</sup> Das Thema „subiectum“ wird später in a. 4 behandelt. Aber es ist an dieser Stelle ausreichend zu wissen, dass Thomas die Heilige Lehre in ihrer Beziehung zum erkennenden Subjekt betrachtet und in erkenntnistheoretischer oder psychologischer Bedeutung erklärt.

In seiner Erwiderung zum ersten und dritten Einwand betont Thomas die Gewissheit aus dem göttlichen Licht und dessen Wirksamkeit zur Erhellung mehrerer Dinge, sodass die Heilige Lehre nicht wie die philosophischen Disziplinen vielfältig ist<sup>168</sup> und zur Erkenntnis von moralischen und natürlichen Erkenntnissen fähig ist.<sup>169</sup>

Die Aufmerksamkeit muss auf den zweiten Einwand gerichtet werden, welcher auf die Problematik der Analogielehre bezogen ist. Dort werden zwei Syllogismen angeführt. Grundlage des ersten Syllogismus ist ein aus der zweiten Analytik stammender Gedanke, der besagt, dass sich eine Wissenschaft (*scientia*) mit der Gattung beschäftigt. Aber Gott und das Geschöpf, welche die Inhalte der göttlichen Lehre (*divina doctrina*) bilden, können nicht auf eine Gattung zurückgeführt werden, weder univok noch analog (*neque uniuoce neque analogice*). Daher ist die göttliche Wissenschaft nicht eine einzige.<sup>170</sup> Der zweite Syllogismus, welcher aus dem Mittelsatz entwickelt wird und die zwei Prädikationen billigt, übt eine grundlegende Kritik, weil er mit dem ontologischen Verhältnis zwischen Gott und Geschöpfen zusammenhängt: Alles, was in einer Gattung univok oder analog zusammenkomme, habe an demselben teil, entweder früher und später (*secundum prius et posterius*), wie Substanz und Akzidens an der Wesensbestimmtheit des Seienden (*rationem entis*) oder in gleicher Weise (*aequaliter*), wie das Pferd und das Rind am Sinngehalt des Sinnenwesens. Aber Gott und das

---

(*Dionysiaca*, t. 2, p. 727, nach J. Eriugena): „*Omnem divinam lucem, tametsi summa begitate varie ad creaturas prodeuntem, simplicem tamen manere, et quae illustrat unum efficere.*“ Vgl. auch Köpf (1974), S. 123f, 138f über die Quelle theologischer Erkenntnis.

<sup>167</sup> Ebd., s.c. 1 (p. 315, v. 22-5; p. 10). Vgl. *STh* I, q. 1, a. 3, ad 1 (ed. Leon., t. 4, p. 12a-b): „[...] *sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo: sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem. Unde unitas scientiae non impeditur.*“

<sup>168</sup> Ebd., ad 1 (p. 316, v. 41-4; p. 10): „*Diuinum lumen, ex cuius certitudine procedit hec scientia, est efficax ad manifestationem plurium que in diuersis scientiis in philosophia traduntur, ex eorum rationibus in eorum cognitionem procedentibus. Et ideo non oportet istam scientiam multiplicare.*“

<sup>169</sup> Ebd., ad 3 (p. 318, v. 55-6; p. 10): „*Vna tamen scientia utrumque potest considerare, que per lumen diuinum certitudinem habet, quod est efficax ad cognitionem utriusque.*“

<sup>170</sup> Ebd., arg. 2 (p. 314-5, v. 7-10; p. 9): „*Vna scientia est unius generis, sicut dicit philosophus in primo Posteriorum. Set Deus et creatura, de quibus in diuina doctrina tractatur, non reducuntur in unum genus neque uniuoce neque analogice. Ergo diuina scientia non est una.*“ Vgl. Aristoteles, *Anal. post.*, I, 87a 38. Dieses Argument findet sich auch bei Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 1, a. 2, arg. 1 (ed. Colon., t. 29/1, p. 12, v. 66-69).

Geschöpf haben nicht an demselben teil, weil dieses dann einfacher und früher als beide wäre. Also werden sie auf keine Weise auf dieselbe Gattung zurückgeführt.<sup>171</sup> Die Erwiderung des Thomas betrifft hauptsächlich die Möglichkeit der analogen Prädikation bezüglich des Verhältnisses zwischen Gott und den Geschöpfen, weil sie metaphysisch die Möglichkeit der Heiligen Lehre begründet. Hier stellt Thomas zuerst die zwei analogen Prädikationen vor und entscheidet sich für die passende:

Schöpfer und das Geschöpf werden nicht durch eine Gemeinsamkeit der Univozität, sondern der Analogie (*communitas analogiae*) auf eines zurückgeführt werden. Eine solche Gemeinsamkeit der Analogie kann aber auf zweifache Weise zustande kommen: Entweder aufgrund dessen, dass gewisse Dinge früher und später an einem Einzigem teilhaben, wie etwa Potenz und Akt an der Wesensbestimmtheit des Seienden [teilhaben] und Substanz und Akzidens auf gleiche Weise; oder aufgrund dessen, dass das eine von einem anderen Sein und Wesensbestimmtheit empfängt (*esse et rationem ab altero recipere*). Solches ist die Analogie des Geschöpfes zum Schöpfer (*analogia creaturae ad creatorem*). Denn das Geschöpf hat sein Sein (*esse habere*), nur insofern es vom ersten Seienden (*primum ens*) abstammt. Es wird nur Seiendes genannt, insofern es das erste Seiende nachahmt (*imitatur*). Und ähnlich ist es mit der Weisheit und mit allen anderen Dingen, die über das Geschöpf ausgesagt werden.<sup>172</sup>

Thomas' Antwort bezieht sich auf das Verhältnis und die Prädikationen zwischen Gott und den Geschöpfen. Es gibt drei Arten der Prädikation: Univokation, Äquivokation und Analogie. In der Diskussion ist die Äquivokation nicht berücksichtigt, weil sie zur Beziehungslosigkeit zwischen Gott und den Geschöpfen führt.<sup>173</sup> Zu Beginn seiner Antwort schließt Thomas die

<sup>171</sup> Ebd. (p. 315, v. 10-4; p. 9): „Quecumque conueniunt in uno genere, uniuoce uel analogice, participant aliquid idem vel secundum prius et posterius, sicut substantia et accidens rationem entis, vel equaliter, sicut equus et bos rationem animalis. Set Deus et creatura non participant aliquid idem, quia illud esset simplicius et prius utroque. Ergo nullo modo reducuntur in idem genus.“ Hier kann „equaliter“ als die Identität der Gattung nach oder der Univokation nach verstanden werden, vgl. Thomas, *De princ. nat.*, c. 6 (ed. Leon., t. 43, p. 46, v. 9-11 u. 21-6): „Quedam autem differunt specie sed sunt idem genere, sicut homo et asinus conueniunt in genere animalis; [...] Vniuoce predicatur quod predicatur secundum idem nomen et secundum rationem eandem, id est deffinitionem, sicut animal predicatur de homine et de asino: utrumque enim dicitur animal, et utrumque est substantia animata sensibilis, quod est definitio animalis.“

<sup>172</sup> Ebd., ad 2 (p. 316-7, v. 45-52; p. 10): „[...] creator et creatura *reducuntur in unum* non communitate uniucationis, set *analogie*. Talis autem communitas potest esse duplex. — Aut ex eo quod *aliqua participant aliquid unum* secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis et similiter substantia et accidens. — Aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero *recipit* et talis est analogia creature ad creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente *descendit*, nec nominatur ens nisi in quantum ens primum *imitatur*. Et similiter est de sapientia et de omnibus aliis que de creatura dicuntur.“ (Hervorf. u. kursiv von mir) Bezüglich der Analogielehre des Thomas gibt es eine Fülle von Forschungsliteratur. Wir nennen nur einige: Montagnes (2004); Salas (2009); Salas (2010); Owens (1962); Mondin (1968), S. 7-61; Mondin (1975), S. 103-19, hier bes. S. 116; Klubertanz (1960); Wippel (2000), S. 73-93, 543-72; Fabro (1961); Pannenberg (2007), S. 92-122 („Die Weiterbildung des averroistischen Analogiebegriffs bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin“); Lyttkens (1952); Park (1999), S. 235-266 u. 358-404; Rocca (2004), S. 135-44; Porro (2016), S. 33-40.

<sup>173</sup> Vgl. Thomas, *ScG*, I, c. 33 (ed. Leon., t. 13, p. 102a): „Nam in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum, sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur: non enim nomen impositum uni significat ipsum habere ordinem ad aliud. Sic autem non est de nominibus quae de Deo dicuntur et creaturis. **Consideratur enim in huiusmodi nominum communitate ordo causae et causati,**



Univokation aus, da sie die Gleichheit zwischen Gott und den Geschöpfen hervorruft.<sup>174</sup> Thomas erklärt, dass Gott und das Geschöpf nur der Analogie nach einig sein können. Dabei unterscheidet er zwei Formen der Analogie: Eine innerweltliche Art der kategorialen Analogie zwischen Substanz und Akzidens und eine transzendente Art der Analogie zwischen Gott und den Geschöpfen.<sup>175</sup> Diese doppelte Analogie des Seienden (*analogia entis*) gehört zur Attributionsanalogie (gegen die Proportionalitätsanalogie in *De veritate*) und kann jeweils als „prädikative“ oder „horizontale“ Analogie und als „transzendente“ oder „vertikale“ bezeichnet werden.<sup>176</sup> Die erste Art der Analogie formuliert Thomas durch „*aliqua participant aliquid unum*“. Sie nimmt das *ens*-Beispiel von Substanz sowie Akzidenz und kennzeichnet sie durch das Vor- und Nachordnungsverhältnis (*secundum prius et posterius* oder *per prius et per posterius*). Dieses Entsprechungsverhältnis steht offensichtlich in einer Kontinuität mit den Ausführungen in *De princ. nat.* Dort wird das *sanum*-Beispiel (von Körper, Urin und Trank) und das *ens*-Beispiel verwendet werden. Vom *ens*-Beispiel wird ausgesagt: *ens dicitur per prius de substantia, et per posterius de aliis*.<sup>177</sup> In diesem Zusammenhang könne das Seiende *secundum prius* von der Substanz und *secundum posterius* von der Akzidenz ausgesagt werden. Aber das Bedenken über ein drittes, nämlich das Seiende als „dritte Sache“, früher als Substanz und Akzidenz bezeichnet, bleibt bestehen. Daher führt Thomas die zweite Art der Analogie ein, um das Verhältnis „Gott-Geschöpf“ zu bestimmen. Im Vergleich zur ersten ist sie nicht formell gestaltet. Im Abhängigkeitsverhältnis zwischen Gott und den

---

ut ex dictis [I. c. 32] patet. Non igitur secundum puram aequivocationem aliquid de Deo et rebus aliis praedicatur.“ (Hervorh. v. mir) Hier zeigt Thomas, dass die kausale Abhängigkeit zwischen Ursache und Wirkung die Gemeinsamkeit von Namen bildet. Vgl. Montagnes (2004), S. 66f. und die Anm. 13.

<sup>174</sup> Vgl. Montagnes (2004), S. 64-5.

<sup>175</sup> In seinem jüngsten philosophischen Werk, *De principiis naturae*, c. 6 (ed. Leon., t. 43, p. 46-7, v. 19-62), stellt Thomas die erste Analogie in Bezug auf Substanz und Akzidens (*per prius et per posterius*). In *De ente et essentia* diskutiert er auf ähnlich Weise die Beziehung zwischen Substanzen und Akzidenzien und daneben die Hierarchie der körperlichen sowie geistigen Substanzen. Obwohl Thomas bestimmt den Term *analogia* nicht angewandt hat, hat er die Grundlagen für die doppelte Analogie des Seienden gelegt. Vgl. Montagnes (2004), S. 28-31.

<sup>176</sup> Obwohl Thomas nie den Ausdruck *analogia entis* verwendet hat und selbst davon als „Gemeinsamkeit der Analogie“ (*communitas analogiae*) oder als „analoge Prädikation“ (*analogica praedicatio*, *ScG I*, c. 34) spricht, ist die Bezeichnung doch annehmbar. Ähnlich ist auch deren doppelte Benennung. Vgl. Fabro (1961), S. 510; Montagnes (2004), S. 13-4, 28f, 65f, u.a.; Wippel (2000), S. 73-4, 543f.

<sup>177</sup> Thomas, *De princ. nat.*, c. 6 (ed. Leon., t. 43, p. 47, v. 49-62): „[...] aliquando autem per attributionem ad unum subiectum, sicut ens dicitur de substantia, de qualitate et quantitate et aliis predicamentis: non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens et quantitas et alia, sed omnia dicuntur ex eo quod attribuuntur substantie, quod est subiectum aliorum. Et ideo *ens dicitur per prius de substantia et per posterius de aliis*; et ideo ens non est genus substantie et quantitatis, quia nullum genus predicatur per prius et posterius de suis speciebus, sed predicatur analogice.“ (Kursiv v. mir) Der Analogiebegriff wird von Thomas durch das herkömmliche aristotelische Beispiel von Gesundheit, die vom Körper, vom Urin und vom einem Trank ausgesagt wird, aufgefasst: „Analogice dicitur predicari quod predicatur de pluribus quorum rationes diuersae sunt, sed attribuuntur uni alicui eidem sicut sanum dicitur de corpore animalis et de urina et de potione, sed non ex toto idem significat in omnibus: dicitur enim de urina ut de signo sanitatis, de corpore ut de subiecto, de potione ut de causa. Sed tamen omnes iste rationes attribuuntur uni fini, scilicet sanitati.“ (ed. cit. p. 46, v. 33-41). Weitere Informationen zum Thema, *per prius et posterius*, vgl. Rocca (2004), S. 135-43.

Geschöpfen wird ihre implizite Form erkennbar, nämlich unter Betrachtung vom Empfangen des Seins und der Wesensbestimmtheit eines anderen (*esse et rationem ab altero recipere*). Die analoge Gemeinsamkeit entsteht durch den zweifachen Charakter des geschöpflichen Seienden: Gott ist sowohl die effiziente Kausalität durch Partizipation (*a primo ente descendere*) als auch die formale (exemplarische) Kausalität durch Nachahmung (*ens primum imitari*).<sup>178</sup> Diese Bestimmung hat eine grundlegende metaphysische Tragweite. Wegen des knappen Umfangs können die Einzelheiten nicht besprochen werden. Aus diesem Grund werden die wichtigen Beobachtungen und relevanten Feststellungen zusammengefasst:

(1) Gemäß Cajetan sind zwei Bezeichnungen für die thomistische Analogielehre relevant (vgl. Montagnes 2004: 71): Die Analogie von *duorum ad tertium* und die von *unius ad alterum*.<sup>179</sup> Die Bezeichnungen sind in *Super Sent. I* (*aliqua participant aliquid unum vs. unum recipit ab altero*) nicht eindeutig.<sup>180</sup> In *Q.D. De ver.*, q. 11, a. 11, erklärt Thomas, dass das Verhältnis zwischen Gott und den Geschöpfen durch die Proportionalitätsanalogie im mathematischen Modell begründet sei. In *ScG* gibt Thomas seine vorherige Position auf und übernimmt wieder die Analogie der Beziehung wie in *Super Sent.* jedoch mit anderer Betonung. Die zwei Grundtypen der analogen Prädikation werden in *ScG* (*multa ad aliquid unum vs. duorum ad unum ipsorum*), in *De pot.* (*duobus ad aliquod tertium vs. unius ad alterum*), und in *STh* (*duobus ad aliquod tertium vs. unius ad alterum*) präziser formuliert.<sup>181</sup>

<sup>178</sup> Ich stimme der Auffassung von Salas (2009: 297) zu: „In short, created being is, on Thomas’s view, twofold, integrally composed of existential (*esse*) and formal (*essence*) dimensions. To the existential dimension of created being pertains efficient causality and to the essential, formal causality; these aspects of created being [...] are central to Aquinas’s doctrine of analogy.“ Salas erklärt weiter, wie die Auffassung des Thomas vom geschöpflichen Seienden eine zweifache sei, so sei seine Analogie des Seienden auch eine zweifache. Zu unserer Textstelle hat Salas (S. 303, Anm. 43) darauf hingewiesen: „Here we see that the analogical relation between God and creature exists in such a way that a creature receives both its being (*esse*) and character (*ratio*) from God, indicating clearly that analogy concerns both the extential and formal dimensions of created being.“

<sup>179</sup> Cajetan, *De nominum analogia*, c. 2, n. 17 (ed. Zammit / Hering, p. 19): „Dividitur autem a sancto Thoma analogia hæc in analogiam *duorum ad tertium*, ut urinæ et medicinæ ad animal sanum; et in analogiam *unius ad alterum*, ut urinæ vel medicinæ ad animal sanum.“

<sup>180</sup> Rocca (2004: 142) ist der Meinung, dass die formale Gestaltung erstmals im zweiten Buch zur Sprache kommt. Vgl. *Super II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1, ad 3 (ed. Mand., t. 2, p. 398): „convenientia potest esse dupliciter: aut duorum participantium aliquod unum [...] aut secundum quod unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine ejus quantum potest.“

<sup>181</sup> *ScG I*, c. 34 (ed. Leon., t. 13, p. 103a): „Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur *sanum* ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum. Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur.“ *De pot.*, q. 7, a. 7 (ed. Pession, p. 204a): „Unus quo aliquid prædicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est quo aliquid prædicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate.“ *STh Ia*, q. 13, a. 5 (ed. Leon., t. 4, p. 146b-147a): „Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut *sanum* dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut *sanum* dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quæ est in animali.“

(2) Die Analogielehre des Thomas hat mit seinem Verständnis des Seienden zu tun.<sup>182</sup> Obwohl Thomas in seiner Begründung der analogen Einheit die zwei grundlegenden Merkmale des Seienden (*esse* und *essentia*) berührt, deutet er die transzendente Analogie in *Super Sent.* vorwiegend hinsichtlich der formalistischen Betrachtungsweise und der formalen Kausalität. Die Geschöpfe gehen aus dem göttlichen Seienden hervor und ahmen es nach: *a primo ente descendit, ens primum imitatur* (prol. q. a. 2, ad 2). Die analoge Einheit wird hier mit Hilfe der Partizipation durch Ähnlichkeit begründet. Nach Montagnes (2004: 35) lässt sich das Ähnlichkeitsverhältnis zwischen zwei Seienden durch zwei präzise Formulierungen erklären: *unum quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet*<sup>183</sup>; *unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine ejus quantum potest*.<sup>184</sup> In einem Schlüsseltext (I, d. 35, q. 1, a. 4) erwähnt Thomas ausdrücklich die analoge Einheit im Sinne der Nachahmung und dass die Geschöpfe Gott ihrer Natur gemäß imitieren, ohne dabei die Fülle der göttlichen Vollkommenheit zu erreichen.<sup>185</sup> Das Geschöpf wird nicht Gott gleichförmig, als ob sie beide an derselben Form teilhätten, sondern Gott selbst ist wesentlich diejenige Form, welcher das Geschöpf durch Nachahmung teilhaftig ist.<sup>186</sup> Kurz gesagt lässt sich nach Montagnes (2004: 39) die Partizipation durch Ähnlichkeit mit folgendem Satz zusammenfassen: *omne ens, quantumcumque imperfectum, a primo ente exemplariter deducitur*.<sup>187</sup> Daher wird passenderweise die transzendente Analogie in *Super Sent.* als Analogie der Nachahmung bezeichnet.

(3) Der Verzicht auf die Proportionalitätsanalogie in *Q.D. De ver.* und die Rückkehr zur Attributionsanalogie in *ScG* eröffnet einen neuen metaphysischen Weg beziehungsweise eine neue metaphysische Betonung.<sup>188</sup> Damit wird eine andere metaphysische Perspektive eingeführt. Thomas begreift die Analogie in Bezug auf Akt und effiziente Kausalität. Daraus

<sup>182</sup> Vgl. Sala (2009); Montagnes (2004); Ashworth (1992), bes. S. 97; Dewan (2007); Wippel (2000), S. 87-8.

<sup>183</sup> *Super I Sent.*, d. 48, q. 1, a. 1, ad 3 (ed. Mand., t. 1, p. 1080).

<sup>184</sup> *Super II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1, ad 3 (ed. Mand., t. 2, p. 398). Die Quellenangabe von Montagnes ist nicht richtig (angegeben als a. 2, ad 5).

<sup>185</sup> *Super I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4, co. (ed. Mand., t. 1, p. 820): „Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur.“ Vgl. auch *Super II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1, ad 3 (ed. Mand., t. 2, p. 398): „convenientia potest esse dupliciter: aut duorum participantium aliquod unum [...] aut secundum quod unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine ejus quantum potest.“

<sup>186</sup> *Q.D. De ver.*, q. 23, a. 7, ad 10 (ed. Leon., t. 22/3, p. 672, v. 336-40): „creatura non dicitur conformari Deo quasi participantem eandem formam quam ipsa participat, sed quia Deus est substantialiter ipsa forma cuius creatura per quandam imitationem est participativa.“

<sup>187</sup> *Super II Sent.*, d. 3, q. 3, a. 3, ad 2 (ed. Mand., t. 2, p. 122). Die Quellenangabe von Montagnes ist falsch angegeben (II, d. 3, q. 2, a. 3, ad 2). Vgl. auch I, d. 43, q. 1, a. 2, ad 1 (ed. Mand., t. 2, p. 122): „quidquid perfectionis est in creatura, totum est exemplatum a perfectione divina, tamen perfectius est in Deo quam in creatura, nec secundum illum modum in creatura esse potest quo in Deo est.“; IV, d. 24, q. 3, a. 2, qc. 1, ad 3.

<sup>188</sup> Vgl. Salas (2009), S. 308-09. Er betont die zweifachen Merkmale des Seienden. Daher lehnt er die Meinung von Montagnes ab, der den Fortschritt als „new conception“ oder „discovery“ bezeichnet (Montagnes 2004: 39, 43).

ergibt sich ein neues Verständnis der Partizipation. Während die Partizipation in *Super Sent.* als die Mitteilung einer Form (eine formale Relation zwischen Gott und Geschöpfen) definiert ist, wird sie in *ScG* als „die Mitteilung eines Aktes an ein Subjekt in Potenz“ aufgefasst (Montagnes 2004: 39-43). Die analoge Einheit zwischen Gott und Geschöpfen wird nicht mehr im Sinne der Nachahmung bezüglich formaler oder exemplarischer Kausalität begriffen, sondern sie liegt der effizienten Kausalität zwischen Wirkungen und Ursache zugrunde. In *ScG*, I, c. 29, stellt Thomas die Ähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott zur Diskussion, die relevant für die Analogielehre in c. 34 ist. Obwohl die Geschöpfe als Wirkungen nicht imstande sind mit ihren Ursachen im Namen und im Sinngehalt (*ratio*) übereinzukommen, muss jedoch irgendeine Ähnlichkeit zwischen ihnen vorhanden sein. Dazu Thomas: *de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat, cum unumquodque agat secundum quod actu est.*<sup>189</sup> Hier betont Thomas subtil, dass die Ähnlichkeit auf dem Akt basiert. Die Geschöpfe sind Gott, als die erste und universale Ursache alles Seins, ähnlich, insofern sie auch Seiende sind.<sup>190</sup> Die gebräuchlichen Formeln sind mit einer neuen Bedeutung verknüpft, die sie ursprünglich nicht hatten. Montagnes (2004: 42) hat darauf aufmerksam gemacht, dass, beginnend mit *ScG*, das metaphysische Axiom der Ähnlichkeit (*omne agens agit sibi simile*) neu gedeutet wird und auf das Axiom der Wirklichkeit des Agens (*omne agens agit in quantum actu est*) angewiesen ist.<sup>191</sup> Die These, dass die Ähnlichkeit auf Aktualität gründet, lässt sich durch das *sol*-Beispiel einsehen. Insofern sie im Akt ist, verursacht die Sonne in den irdischen Körpern Wärme. Die von der Sonne erzeugte Wärme besitzt eine Ähnlichkeit mit der aktiven Kraft (*virtus activa*) der Sonne. Aufgrund der Wärme und der Wärmewirkung besteht eine Ähnlichkeit zwischen der Sonne und den irdischen Körpern. Aber zugleich sind sie einander unähnlich, weil ihre Wärmeweise, die Aktualität der Wärme und ihre Wirkungsweise nicht identisch sind (*secundum alium modum et aliam rationem*).<sup>192</sup> Während das *sol*-Beispiel in *Super Sent.* anhand der formalen oder exemplarischen Kausalität definiert ist, wird es ab *ScG* anhand der effizienten Kausalität betrachtet.<sup>193</sup> So formuliert Thomas in seinen reifen Werken die Ähnlichkeit in Bezug auf die existenzielle Mitteilung des Aktes.

<sup>189</sup> *ScG* I, c. 29 (ed. Leon., t. 13, p. 89a-b).

<sup>190</sup> Darauf hat Salas (2009: 312) verwiesen. Vgl. *STh* I, q. 4, a. 3, co. (ed. Leon., t. 4, p. 54a): „illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.“

<sup>191</sup> Vgl. Clarke (1994a). Über das Axiom der Ähnlichkeit, vgl. Rosemann (1996).

<sup>192</sup> *ScG* I, c. 29 (ed. Leon., t. 13, p. 89b-90a): „Sol enim in corporibus inferioribus calorem causat agendo secundum quod actu est; unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem activam solis, per quam calor in istis inferioribus causatur; ratione cuius sol calidus dicitur, quamvis non una ratione. Et sic sol omnibus illis similis aequaliter dicitur in quibus suos effectus efficaciter inducit: a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, in quantum huiusmodi effectus non eodem modo possident calorem et huiusmodi quo in sole invenitur.“

<sup>193</sup> Vgl. ein Beispiel in *Super I Sent.*, d. 35, q. 1. a. 4. Der Einwand 1 geht vom Axiom der Ähnlichkeit im Sinne der formalen Kausalität aus, arg. 1 (ed. Mand., t. 1, p. 818): „Agens enim secundum formam producit effectum

### 1.3.3 Die Wissenschaftscharaktere der Theologie und die Subalternationslehre (a. 3)

Der dritte Artikel behandelt den epistemologischen Status der Theologie in drei Teilfragen (*quaestiuncula*): Ist die Theologie praktisch oder spekulativ? Ist Theologie eine Wissenschaft? Ist Theologie Weisheit?<sup>194</sup> Bevor darauf eingegangen wird, sind einige formale Sachen zu beachten. In der alten Edition Mandonnets und in der neuen kritischen Edition Olivas kommen zuerst die Eingangsargumente der drei Fragen, dann *solutio* 1 und ihre Antworten, *solutio* 2 und ihre Antworten, und so weiter. Außerdem existiert in der Antwort auf die zweite Teilfrage eine besondere textkritische Schwierigkeit.

#### 1.3.3.1 *Quaestiuncula* 1: Ist die Theologie praktisch oder spekulativ?

In seiner Antwort erinnert Thomas zuerst an die im zweiten Artikel behandelte wichtige Auffassung über die Heilige Lehre, dass sie wegen der Wirksamkeit des göttlichen Lichtes (*efficacia divini luminis*), obwohl sie eine einzige ist, vollkommen und hinreichend für die menschliche Vollkommenheit ist. Folglich ist sie fähig, den Menschen sowohl im rechten Handeln als auch in der Betrachtung der Wahrheit zur Vollendung zu bringen. Infolgedessen ist sie praktisch und spekulativ.<sup>195</sup> Thomas beendet jedoch seine Ausführungen hier nicht und denkt einen Schritt weiter. „Da aber jede Wissenschaft in erster Linie vom Ziel her zu beurteilen ist, ist das letzte Ziel dieser Lehre jedoch die Betrachtung der ersten Wahrheit im jenseitigen Leben (*contemplatio primae veritatis in patria*), deshalb ist sie in erster Linie spekulativ (= betrachtend, *speculativa*).“<sup>196</sup> Diese Position ist nicht unumstritten. Wie Niederbach kritisiert zum Beispiel auch Wilhelm de la Mare: Würde vom letzten Ziel her geurteilt werden, so wäre jede Wissenschaft spekulativ. Bezüglich der Schau der ersten Wahrheit lässt sich fragen: „Ist das letzte Ziel menschlichen Lebens ein Vollzug des Intellekts, die Schau? Oder ist es hauptsächlich ein Vollzug des Willens und damit eine Handlung?“<sup>197</sup> Die oben genannten Kritiken haben den Punkt nicht getroffen. Auf der einer Seite zeichnet sich für Thomas die Theologie durch die Betrachtung des letzten Ziels, gegenüber den anderen Wissenschaften, sogar gegenüber der Metaphysik, aus. Auf der anderen Seite existiert eine Beziehung seiner

---

sibi univocum, sicut ignis per calorem inducit calorem univocum suo calori.“ (Hervorh. v. mir) In seiner Antwort, ad 1 (ed. cit. p. 820): „sic nulla creatura est proportionata ad recipiendum scientiam a Deo per modum quo in ipso est; sicut nec corpora inferiora possunt recipere calorem univoce a sole, quamvis *per formam suam* agat.“ (Hervorh. v. mir) Vgl. auch *De pot.*, q. 7, a. 5; *STh* I, q. 4, a. 3; Salas (2009: 301, 312f.).

<sup>194</sup> Parallele Artikel, vgl. *STh* I, q. 1, a. 4-5.

<sup>195</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. q. a. 3, qc. 1, co. (ed. Oliva, p. 320, v. 30-4; ed. Mand., t. 1, p. 12).

<sup>196</sup> Ebd. (v. 34-6): „Set quia scientia omnis principaliter pensanda est ex fine, finis autem ultimus istius doctrine est contemplatio prime veritatis in patria, ideo principaliter speculativa est.“

<sup>197</sup> Vgl. Niederbacher / Leibold (2006), S. 277.

*beatitudo*-Lehre und seiner theologischen Anthropologie.<sup>198</sup> Diesbezüglich erläutert Thomas, warum die Theologie vorzüglich spekulativ ist. Gemäß Aristoteles, im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik*,<sup>199</sup> gibt es drei spekulative Habitus (*habitus speculativi*), nämlich Weisheit, Wissenschaft und Verstand. Unter Weisheit versteht Thomas, dass sie „die höchsten Ursachen betrachtet und gleichsam Haupt und Ordnerin aller Wissenschaften ist.“ Dabei differenziert Thomas die Theologie und Metaphysik, in ihrer Beschaffenheit des Weisheitsbegriffs, mit Hilfe von zwei Aspekten: Anders als die Metaphysik, die bezüglich der Betrachtung der höchsten Ursachen die Gründe aus den Verursachten entnimmt, ist die Theologie in höherem Maße Weisheit zu nennen als die Metaphysik, weil sie die Ursachen selbst betrachtet und sie unmittelbar aus der göttlichen Inspiration empfängt. Weisheit ist göttlich, weil sie an Gott teilhat und Gott zum Gegenstand hat. Dies betrifft insbesondere die Theologie, denn sie ist „göttlich nicht nur in Bezug auf den Gegenstand, sondern in Bezug auf die Weise des Empfangens“ (*divina quantum ad subiectum et quantum ad modum accipiendi*). Dagegen ist die Metaphysik nur göttlich in Bezug auf den Gegenstand.<sup>200</sup> Zum Schluss bringt Thomas vor, dass die Heilige Lehre als Weisheit gleichsam auch Wissenschaft und Verstand ist. Denn gemäß Aristoteles im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik*<sup>201</sup> erkennt die Weisheit die Folgerungen und Prinzipien.<sup>202</sup>

### 1.3.3.2 *Quaestiuncula 2: Ist Theologie eine Wissenschaft?*

Thomas's Antwort ist kurz: „*Ad id quod ulterius queritur dicendum quod ista doctrina scientia est, ut dictum est* [vgl. qc. 1, co.].“<sup>203</sup> Anschließend liefert er seine Antwort auf die vier Eingangsargumente. Bei der Behandlung dieses Abschnittes stellt sich eine besondere

<sup>198</sup> Vgl. den ersten Artikel; auch *STh* I, q. 1, a. 4, co. (ed. Leon., t. 4, p. 14b): „Magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.“

<sup>199</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* VI, c. 3, 1139b 17-18; c. 6, et c. 7, 1140b 31 - 1141b 4.

<sup>200</sup> Vgl. die Bemerkung von Kluxen (1998), S. 5, Anm. 18: „Die »göttliche Weise des Empfangens« ist im *Scriptum* die »inspiratio«, die eine subjektive Erhöhung des Empfangenden betont; die *Summa theologiae* zieht es vor, im Begriff der »revelatio«, die Erschließung eines neuen *Objektbereichs* in den Vordergrund zu rücken.“

<sup>201</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* VI, c. 7, 1141a 17-8.

<sup>202</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. q. a. 3, qc. 1, co. (ed. Oliva, p. 320-1, v. 36-47; ed. Mand., t. 1, p. 12): „Et cum habitus speculativi sint tres secundum Philosophum, scilicet sapientia, scientia et intellectus, dicimus quod est sapientia eo quod altissimas causas considerat, et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum, et est etiam magis dicenda sapientia quam metaphisica, quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam; metaphisica autem considerat causas altissimas per rationes ex causatis assumptas. Vnde et ista doctrina magis etiam divina dicenda est quia est divina quantum ad subiectum et quantum ad modum accipiendi; metaphisica autem quantum ad subiectum tantum. Set sapientia, ut dicit Philosophus in VI *Ethic.*, considerat conclusiones et principia; et ideo sapientia est, scientia et intellectus, cum scientia sit de conclusionibus et intellectus de principiis.“

<sup>203</sup> Ebd., a. 3, qc. 2, co. (ed. Oliva, p. 322, v. 53-4; ed. Mand., t. 1, p. 13).

textkritische Frage, die es hier darzulegen gilt. Das zweite Eingangsargument lautet nach der Edition Olivas:

<2.2> Praeterea. Omnis scientia procedit ex principiis per se notis que cuilibet sunt manifesta. Hec autem scientia procedit ex credibilibus que non ab omnibus conceduntur. Ergo non est scientia.<sup>204</sup>

Der kritischen Edition Olivas wird Folge geleistet. Außerdem wird diese mit den anderen zwei üblichen Editionen in eine Beziehung gebracht:

Edition	Teil I	Teil II
Ed. Oliva	<2.2-A> <i>Ad aliud ... sua principia.</i> (p. 322-23, v. 59-66)	<2.2-B> <i>Vel dicendum ... principia sua.</i> (p. 323-24, v. 67-90)
Ed. Mand.	<i>Vel dicendum ... principia sua.</i>	<i>Ad aliud ... sua principia.</i>
Ed. Parmae (Vol. 6, 1856)	<i>Ad aliud ... sua principia.</i>	(deficit „ <i>Vel dicendum ... principia sua.</i> “)

Wie oben dargestellt ist, haben alle drei Editionen den Teil (*Ad aliud ... sua principia*) gemeinsam. Dieser Text ist als der originale Text anerkannt und behandelt das Prinzipienproblem. Die Editionen von Oliva und von Mandonett umfassen zusätzlich den Abschnitt (*Vel dicendum ... principia sua*), der die aristotelische Subalternationstheorie enthält.<sup>205</sup> Da sich *Vel dicendum ... principia sua* nach Oliva (2006: 106-07) in einigen Handschriften als Randbemerkung zum Haupttext (*Ad aliud ... sua principia*) erweist, verschiebt Mandonett ihn nach vorne und fügt ihn als Abschnitt zur ersten Erwiderung auf das erste Eingangsargument ein.<sup>206</sup> Aber in Olivas neuer textkritischen Studie erscheint die Randbemerkung als zweiter Lösungsvorschlag, der seinen Ursprung bereits in Paris, während Thomas' Studien zu den Sentenzen, hat. Diese Entscheidung dient wohl der Abschwächung der Parallelität in der ursprünglichen Redaktion.<sup>207</sup> Trotz seiner späteren Hinzufügung in die originale Niederschrift wird der Studie Olivas gefolgt und der besagte Abschnitt zu der gesamten Redaktion der *Super Sent* hinzugerechnet.

Das zweite Eingangsargument übt Kritik am Prinzipienproblem der Erkenntnistheorie. Nach Aristoteles muss jede Wissenschaft von den von sich aus bekannten Prinzipien ausgehen, die jedem Beliebigen offenbar sind. Jedoch basiert die Theologie auf den Glaubensdingen

<sup>204</sup> Ebd., a. 3, qc. 2, arg. 2 (p. 319, v. 16-8; p. 11). Vgl. Aristoteles, *Anal. post.*, I, 71b 19-23; 77a 26-8; 88b 27-9.

<sup>205</sup> Einige Textkritiker halten sie für spätere Einschub. Vgl. Chenu (2008), S. 128 u. Anm. 2; Beumer (1958).

<sup>206</sup> Vgl. a. 3, qc. 2, ad 1(ed. Mand., t. 1, p. 13-14).: „et quod objicitur, quod est de particularibus, dicendum, quod [...] ea quae ad mores pertinent, melius manifestantur, *vel dicendum [...] principia sua.*“ (Hervorh. v. mir)

<sup>207</sup> Vgl. Oliva (2006), S. 139-44. Vgl. auch Porro (2016), S. 41. Anm. 46.

(*credibilia*), die nicht allen zugänglich sind. Folglich ist sie keine Wissenschaft. Dazu bietet Thomas zwei Lösungsvorschläge an.<sup>208</sup>

Im ersten Lösungsvorschlag geht Thomas auf die Parallelität der ersten Prinzipien und der Erkenntnisquellen zwischen dem natürlichen und dem theologischen Wissen ein. Wie die Prinzipien durch das Licht des tätigen Verstandes (*per lumen intellectus agentis*) uns von Natur aus eingepflanzt (*insita*) sind, so haben die Theologen als ihre ersten Prinzipien Glaubensartikel (*articuli fidei*) benannt, die durch das eingegossene Glaubenslicht (*per lumen fidei infusum*) sich selbst bekannt und Glauben inne haben (*habenti fidem*). In diesem Zusammenhang spielt das Licht als Prinzip eine wichtige Rolle, weil ohne das Licht des tätigen Verstandes die von Natur aus eingepflanzten Prinzipien nicht bekannt wären. Daher ist es nicht verwunderlich, dass die Glaubensartikel den Ungläubigen nicht bekannt sind, weil sie das Licht des Glaubens nicht erfüllt.<sup>209</sup> Die Aussage *principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus* oder *principia naturaliter insita* sind philosophisch von großer Bedeutung. Diese werden an passender Stelle in der thomasischen Psychologie erneut behandelt. Thomas erklärt, dass die Theologie diese Prinzipien zum Ausgangspunkt nimmt, aber dabei die allgemeinen Prinzipien nicht verschmäh. Die Theologie beweist ihre Prinzipien nicht, sondern verteidigt sie nur gegenüber den Widersprechenden.<sup>210</sup> In diesem Zusammenhang ist die harmonische und eigenständige Beziehung zwischen der Gnade und der Natur vorgezeichnet.

---

<sup>208</sup> Über das Prinzipienproblem und die Subalternationlehre, vgl. Köpf (1974), S. 139-49; vgl. das vierte Kapitel „Licht des Glaubens und theologales Wissen“ in Chenu (2008), S. 103-15, bes. Thomas in S. 111-5; seine Behandlung über die Subalternationlehre, vgl. das fünfte Kapitel „Die theologische Wissenschaft“, ebd., S. 116-50.

<sup>209</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. q. a. 3, qc. 2, ad 2-A (ed. Oliva, p. 322, v. 59-63; ed. Mand., t. 1, p. 14): „<2.2-A> Ad aliud dicendum quod ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum si infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent, quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis.“ Wir bezeichnen hier ad 2-A als erste Lösung (in Oliva als <2.2-A>), ad 2-B als zweite Lösung. Diese Beweisführung ist auf Wilhelm von Auxerre zurückgeführt. Vgl. Guilelmus Altiss., *Summa aurea*, III, tr. 12, c. 1 (ed. Ribaillier, t. 3/1, p. 199, v. 59-72): „Quarto modo dicitur fides *argumentum non apparentium* propter articulos fidei, qui sunt principia fidei per se nota. Unde fides sive fidelis respuit eorum probationes. Fides enim, quia soli veritati innititur, in ipsis articulis invenit causam quare credat eis, scilicet Deum, sicut in alia facultate intellectus in hoc principio: «Omne totum est maius sua parte», causam invenit per quam cognoscit illud, quoniam si in theologia non essent principia, non esset ars vel scientia. Habet ergo principia, scilicet articulos, qui tamen solis fidelibus sunt principia; quibus fidelibus sunt principia per se nota, non extrinsecus aliqua probatione indigentia. Sicut enim hoc principium: «Omne totum est maius sua parte», habet aliquantam illuminationem per modum nature illuminantis intellectum, ita hoc principium «Deus est remunerator omnium bonorum», et alii articuli habent in se illuminationem per modum gratie, qua Deus illuminat intellectum. Unde Ysaïas: *Nisi credideritis, non intelligetis*.“ Vgl. auch Ebd., IV, tr. 12, c. 3 (ebd., t. 4, p. 115-6, v. 76-84).

<sup>210</sup> Ebd. (p. 322-3, v. 63-6; ebd.): „Et ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia; nec habet uiam ad ea probanda, sed solum ad defendendum a contradicentibus, sicut nec aliquis artifex potest probare sua principia.“



Der zweite Lösungsvorschlag, einleitend mit „*Vel dicendum quod [...]*“, signalisiert Thomas' Versuch erstmals die Subalternationslehre einzuführen.<sup>211</sup> Er unterscheidet zwei Wissenschaftstypen hinsichtlich von zwei Aspekten. Die eine wird wegen ihrer Gewissheit als Wissenschaft oder Wissen (*scientia*) bezeichnet, da sie über eine gewisse Erkenntnis (*cognitio certitudinalis*) verfügt. Die andere hängt mit dem Lernprozess zusammen. Sie gehört zum Ziel einer Disziplin (*terminus disciplinae*) und alles, was in dieser Disziplin betrieben wird, ist auf ein bestimmtes Wissen (*scire*) bezogen. Daraus ergeben sich folglich zwei Wissenschaftstypen. Die erste Art besteht aus Notwendigkeit, denn die Gewissheit kann nicht aus Kontingenzen verursacht werden. Die zweite gehört zu einem durch Syllogismus bewiesenen Wissenschaftstypus.<sup>212</sup> Damit zeigt Thomas das Phänomen der Subalternität in der Hierarchie der unterschiedlichen, aber miteinander verbundenen Wissenschaften:

Aus dem zweiten Aspekt ergibt sich, dass sie [*scientia*] von Prinzipien ausgeht. Aber dieses wird von den verschiedenen Wissenschaften unterschiedlich erfüllt, weil die höheren Wissenschaften von den selbstverständlichen Prinzipien ausgehen. So haben Geometrie und andere derartige Wissenschaften die selbstverständlichen Prinzipien, wie zum Beispiel: „Wenn du von gleichen Größen gleichviel wegnimmst, [bleibt gleichviel übrig].“ Die niedrigeren Wissenschaften aber, die den höheren subalterniert werden (*subalternantur*), gehen nicht von den selbstverständlichen Prinzipien aus, sondern setzen die in den höheren Wissenschaften bewiesenen Konklusionen voraus und gebrauchen diese als Prinzipien, die in Wahrheit nicht selbstverständliche Prinzipien sind, sondern in den höheren Wissenschaften durch die selbstverständlichen Prinzipien bewiesen werden. So wird zum Beispiel die Optik, die von der sichtbaren Linie handelt, auch der Geometrie subalterniert (*subalternatur*), von der sie auch die Voraussetzungen

<sup>211</sup> Der Glaube oder die Theologie als subalternata scientia, vgl. *Super I Sent.*, prol. q. a. 3, qc. 3, ad 2-B; ebd., III, d. 24, q. 1, a. 2, qc. 2, ad 3 (ed. Moos, t. 3, p. 770); *Super Boet. De trin.*, q. 2, a. 2, ad 5 (ed. Leon., t. 50, p. 96, v. 141-54); *Q.D. De ver.*, q. 14, a. 9, ad 3 (ed. Leon., t. 22/2, p. 464, v. 158-68); *STh* I, q. 1, a. 2. Nach lexikalischer Analyse unter dem Eintrag „subaltern\*“ ergibt sich nach LLT-A 42 Fälle, nach Index Thomisticus 44 Fälle in 31 Stellen. Im Sentenzenkommentar gibt es 11 Fälle: *Super I Sent.*, prol. q. a. 3, qc. 3, ad 2-B (viermal: *subalternantur*, *subalternatur*, sicut scientia subalternata, theologia scientia quasi subalternata diuine scientie); II, d. 9, q. 1, a. 1, arg. 5 (Praeterea, idem non potest poni in diversis generibus non subalternatim positus); d. 24 q. 3, a. 1, ad 5 (sicut patet in artibus subalternatis); III, d. 6, q. 1, a. 1, qc. 1, arg. 3 (Sed una species non potest esse in diversis generibus non subalternatis.); d. 23, q. 1, a. 4, qc. 1, arg. 2 (Praeterea, philosophus dividit scientiam contra virtutem, quasi diversa genera non subalternatim posita.); d. 24, q. 1, a. 2, qc. 2, ad 3 (zweimal); d. 34, q. 3, a. 1, qc. 1, s.c. 1 (Sed contra, diversorum generum et non subalternatim positorum, diversae sunt species et differentiae, secundum philosophum in antepredicamentis.)

<sup>212</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. q. a. 3, qc. 2, ad 2-B (ed. Oliva, p. 323, v. 67-71; ed. Mand., t. 1, p. 13): „Vel dicendum quod in scientia duo est considerare, scilicet certitudinem, quia non quelibet cognitio set certitudinalis tantum dicitur Scientia. Item quod ipsa est terminus disciplinae: omnia enim que sunt in scientia ordinantur ad scire. Ex hiis autem duobus habet scientia duo. — Ex primo habet quod est ex necessariis: ex contingentibus enim non potest causari certitudo. — Ex secundo quod est ex aliquibus principiis.“ Über die Unterscheidung der Wissenschaft, vgl. Aristoteles, *Anal. post.*, I, 71b 9-25. Über die Wissenschaft aus Notwendigkeit, vgl. ebd., 73a21, (ed. Leon., t. 1\*/2, p. 36a): „Quoniam autem impossibile est aliter se habere cuius est sciencia simpliciter.“ Bei Thomas, vgl. *STh* I-II, q. 57, a. 5, ad 3; II-II, q. 4, a. 8.

übernimmt, die dort von der Linie, insofern sie eine Linie ist (*inquantum linea*), bewiesen werden. Und mit jenen als ihre Prinzipien beweist sie die Konklusionen, die von der Linie handeln, insofern sie sichtbar ist.<sup>213</sup>

Das Charakteristische des zweiten Wissenschaftstypus ist, dass er von Prinzipien ausgeht. Während die einen Wissenschaften wegen ihres Besitzes der *per se nota* Prinzipien<sup>214</sup> höher genannt werden, werden die anderen Wissenschaften wegen Entlehnung der Konklusionen von höheren Wissenschaften als ihre Prinzipien niedrig genannt und auch in diesem Zusammenhang als subalternierte Wissenschaften gekennzeichnet. Auffallend ist, dass Thomas hier sehr präzise die Subalternation von niedrigen zu höheren Wissenschaften erörtert: *Perspectiua que est de linea uisuali et subalternatur geometrie, a qua etiam supponit que probantur de linea inquantum linea, et per illa tanquam per principia probat conclusiones que sunt de linea inquantum uisualis*.<sup>215</sup> Die Subalternation geschieht nicht wegen einer „Autonomie des Objekts und Methode“ (Chenu 2008: S. 133), sondern wegen der Entlehnung der Konklusionen als ihre Prinzipien bei den niedrigeren zu den höheren Wissenschaften; *Inferiores scientie, que superioribus subalternantur, supponunt conclusiones probatas in superioribus scientiis et eis utuntur pro principiis*. Die falsche Deutung des Chenu hat ihren Ursprung in einem falschen Verständnis der Subalternation: „Das Prinzip der Subalternation selbst ist es, das zunächst den Wissenschaftsanspruch des Heiligen Wissens begründet und sodann dessen Anwendung regelt und seine Achse bestimmt.“<sup>216</sup> Er betont die Autonomie des Objekts und der Methode in

---

<sup>213</sup> Ebd. (p. 323-4, v. 72-81; p. 13): „Ex secundo quod est ex aliquibus principiis; set hoc est diuersimode in diuresis, quia superiores scientie sunt ex principiis per se notis, sicut geometria et huiusmodi habentia principia per se nota, ut ‘si ab equalibus equalia demas’ etc. Inferiores autem scientie, que superioribus subalternantur, non sunt ex principiis per se notis, set supponunt conclusiones probatas in superioribus scientiis et eis utuntur pro principiis, que in ueritate non sunt principia per se nota, set in superioribus scientiis per principia per se nota probantur. Sicut perspectiua que est de linea uisuali et subalternatur geometrie, a qua etiam supponit que probantur de linea inquantum linea, et per illa tanquam per principia probat conclusiones que sunt de linea inquantum uisualis.“ Man kann hier von einer doppelten Subalternation sprechen, aber man muss die Gemeinsamkeit von beiden Fällen im Blick behalten. Vgl. Köpf (1974), S. 148, Anm. 93: „Der Verfasser [gemeint Thomas] führt die Vorstellung einer *doppelten Subalternation* ein: Einmal hinsichtlich des Gegenstandes (der näher bestimmte und damit engere Begriff ist dem weitere untergeordnet), zum andern hinsichtlich der Erkenntnisweise (die unvollkommene ist der vollkommenen untergeordnet). **In beiden Fällen empfängt die untergeordnete Wissenschaft ihre Prinzipien von der höheren.** Die Theologie ist dem Wissen Gottes in zweiter Hinsicht unterstellt.“ (Fett gesetzt v. mir).

<sup>214</sup> Hier wird der Terminus technicus „per se notum“ als „selbstverständlich“ übertragen. Nach Bedarf kann er auch als „durch sich selbst bekannt“ oder „an sich selbst bekannt“ usw. übersetzt werden. Vgl. Tuninetti (1996). Zur Übersetzung von „per se notum“ mit dem deutschen Wort, vgl. ebd., S. 8ff. Zum Gebrauch des Ausdrucks in den Werken des Thomas, vgl. ebd., S. 11-26.

<sup>215</sup> Chenu (2008), S. 134: „Kurz, es geschieht in dieser Anwendung auf eine spezielle Materie und durch die Hinzufügung einer wesentlichen Differenz zu der subalternierten, gegenüber der subalternierenden Wissenschaft akzidentellen Wissenschaft die Konstitution eines neuen epistemologischen Objekts, und dadurch wird ein neues, außerhalb des Bereichs der übergeordneten Wissenschaft liegendes Feld der Intelligibilität eröffnet. Sodass der Fachmann der subalternierten Wissenschaft einzusteigen, sondern zudem noch Herr im eigenen Hause ist und modifizieren kann, was er empfängt. Obwohl verbunden, sind beide Disziplinen dem Objekt und der Methode nach gegeneinander extern.“

<sup>216</sup> Chenu (2008), S. 133. Chenus Interpretation ist auf Beumer (1955) zurückgeführt. Vgl. Beumer (1955).

subalternierten Wissenschaften und deren Differenz zu subalternierenden Wissenschaften. Und daraus erfolgt unvermeidlich, dass die Heilige Lehre für Chenu eine Quasisubalternation und unvollkommene Wissenschaft ist.<sup>217</sup> Thomas ist gegenteiliger Meinung. Die Autonomie des Objekts und der Methode in subalternierten Wissenschaften ist das Resultat der Tatsache der Subalternation: Die spätere entsteht aus den Voraussetzungen ihrer Prinzipien, die von den Konklusionen ihrer subalternierten Wissenschaft übernommen sind. Im Folgenden wird aufgezeigt, wie Thomas die Subalternationslehre auf die Theologie anwendet:

Eine Wissenschaft kann auf zweifache Weise höher sein als eine andere: Erstens, aufgrund des Subjekts (*ratione subiecti*), wie die Geometrie, die von der Größe handelt (*de magnitudine*) und höher ist als die Optik, die von der sichtbaren Größe (*de magnitudine uisuali*) handelt; Zweitens, aufgrund der Weise des Erkennenden (*ratione modi cognoscendi*). Diesbezüglich ist die Theologie niedriger als das Wissen, das in Gott ist. Wir erkennen nämlich nur unvollkommen das, was er selbst am vollkommensten erkennt (*ipse perfectissime cognoscit*). Und so wie die subalternierte Wissenschaft (*scientia subalternata*) Voraussetzungen von einer höheren übernimmt und von jenen als Prinzipien ausgeht, so setzt die Theologie die Glaubensartikel voraus, die unfehlbar im Wissen Gottes bewiesen sind und glaubt sie. Von ihnen ausgehend schreitet sie fort, um weiter das zu beweisen, was aus diesen Artikeln folgt. Die Theologie ist also eine Wissenschaft, die sozusagen dem göttlichen Wissen subalterniert ist (*quasi subalternata divinae scientiae*), von dem sie ihre Prinzipien übernimmt.<sup>218</sup>

In dieser Passage unterscheidet Thomas zwei Arten des subalternen Verhältnisses hinsichtlich der Rangordnung (*superior alia*). Gemäß dem Objekt (*ratione subiecti*) besteht ein subalternes Verhältnis zwischen der Optik und der Geometrie, weil das Vorherige von der sichtbaren Größe handelt und das Spätere von der Größe schlechthin. Diese Erörterung lässt sich leicht relativieren. Hier geht es um die Rangordnung und die Subalternation der Optik unter die Geometrie. Und diese entlehnt, wie oben erwähnt, die Konklusionen der Optik als eigene Prinzipien. Anschließend lässt sich Folgendes fragen: Was ist das subalterne Verhältnis oder der Zusammenhang zwischen Theologie und Wissen Gottes? Nach Thomas verhält sich die Theologie (*theologia*) mit dem Wissen oder Wissenschaft Gottes gemäß der Weise des

<sup>217</sup> Vgl. besonders den Abschnitt „Quasisubalternation und unvollkommene Wissenschaft“ in Chenu (2008), S.133-141. Vgl. auch Jenkins' Auseinandersetzung mit Chenu, in Jenkins (1997), S. 51-5, 68-9.

<sup>218</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. q. a. 3, qc. 2, ad 2-B (ed. cit., p. 324, v. 81-90; ed. cit., p. 13-4): „Potest autem aliqua scientia esse superior alia dupliciter: uel ratione subiecti, ut geometria que est de magnitudine superior est ad perspectiuam que est de magnitudine uisuali; uel ratione modi cognoscendi, et sic theologia est inferior scientia que in Deo est. Nos enim imperfecte cognoscimus illud quod ipse perfectissime cognoscit. Et sicut scientia subalternata a superiori supponit aliqua et per illa tanquam per principia procedit, sic theologia articulos fidei que infallibiliter sunt probati in scientia Dei supponit et eis credit, et per istud procedit ad probandum ulterius illa que ex articulis sequuntur. Est ergo theologia scientia quasi subalternata diuinae scientie a qua accipit principia sua.“ Die zwei Unterscheidungen sind auf Aristoteles zurückzuführen, *Anal. post.*, I, 76a 8-25; 78b 32- 79a 16. Vgl. auch Thomas, *Super Boet. De trin.* q. 5, a. 1, ad 5 (ed. Leon., t. 50, p. 140, v. 294-303); *Exp. Post.*, I 17 et 25 (ed. Leon., t. 1\*/2, p. 64-5 et p. 89-92, praesertim p. 91, v. 122-44).

Erkennenden (*ratione modi cognoscendi*). Thomas erklärt: *Nos enim imperfecte cognoscimus illud quod ipse perfectissime cognoscit*. Das *illud quod* bezieht sich auf die Glaubensartikel. Hier bestimmt Thomas ziemlich exakt die Subalternation der Theologie unter das Wissen Gottes: *sicut scientia subalternata a superiori supponit aliqua et per illa tanquam per principia procedit, sic theologia articulos fidei que infallibiliter sunt probati in scientia Dei supponit et eis credit, et per istud procedit ad probandum ulterius illa que ex articulis sequuntur*. Die Theologie ist eine *subalternata scientia*, weil sie ihre Prinzipien vom Wissen Gottes empfängt (*a qua accipit principia sua*), auf die gleiche Weise wie die Optik ihre Prinzipien von der Geometrie erhält. Die *quasi*-Signifikation bezeichnet nur Thomas' Hemmung aufgrund seiner genialen Erfindung. Deswegen wird die Meinung von Chenu (2008: S. 129) nicht akzeptiert: „Der Text fährt fort mit einer Unterscheidung des sehr speziellen Charakters der Subalternation im Fall der Theologie, der keine Objektsubalternation und deshalb nur eine Quasisubalternation ist.“ Die Objektsubalternation beruht auf der falschen Deutung von *ratione subiecti*. Der Subalternationsbegriff bezieht sich immer auf Prinzipien. Dies wird deutlich aus *STh*:

Respondeo dicendum **sacram doctrinam esse scientiam**. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. **Quaedam** enim sunt, quae procedunt **ex principiis notis lumine naturali intellectus**, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. **Quaedam** vero sunt, quae procedunt **ex principiis notis lumine superioris scientiae**: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.<sup>219</sup> (Hervorh. v. mir)

Im dritten Einwand wird schließlich betont, dass in jeder Wissenschaft, mittels angeführter Gründe, ein Habitus erworben wird. Aber die gesamte Lehre stützt sich auf den Glauben, der kein erworbener Habitus (*habitus acquisitus*), sondern ein eingegossener (*habitus infusus*) ist. Daher ist sie keine Wissenschaft.<sup>220</sup> Wie Chenu (2008: S. 114) richtig gezeigt hat, differenziert Thomas ausdrücklich innerhalb der *doctrina sacra* zwischen Glauben und Theologie, zwischen dem *habitus infusus* des Glaubenden und dem *habitus acquisitus*, mit dem die offenbarte Lehre in der Wissenschaft durchgearbeitet wird.

<sup>219</sup> *STh* I, q. 1, a. 2. co. (ed. Leon., t. 4, p. 9a).

<sup>220</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. q. a. 3, qc. 2, arg. 3 (ed. Oliva, p. 319, v. 19-21; ed. Mand., t. 1, p. 11): „Preterea. in omni scientia acquiritur aliquis habitus per rationes inductas. Set in hac doctrina non acquiritur aliquis habitus quia fides, cui tota hec doctrina innititur, non est habitus acquisitus set infusus. Ergo non est scientia.“ Vgl. die Quelle von Oliva: Aristoteles, *Categ.*, 8b 27-30, a Boethio transl. (AL I.1.1-5, p. 23-24, v. 25-2): „Differt autem habitus affectione quod permanentior et diuturnior est; tales vero sunt scientiae vel virtutes; scientia enim videtur esse permanentium et eorum quae difficile moveantur“ et *Ethic.*, II, 1103b 21-22, a Roberto transl. (AL XXVI. 1-3 fasc. 3, p.163, v. 19): „ex similibus operationibus, habitus fiunt. Propter quod oportet operationes, quales reddere.“

In seiner Erörterung vergleicht Thomas die Struktur zwischen natürlichen Wissenschaften und der Theologie. Wie jede Wissenschaft den Habitus der ersten Prinzipien (*habitus principiorum primorum*) besitzt, der nicht erworben wird, sondern von Natur aus vorhanden ist und in ihrer Entfaltung des Wissenserwerbs den erworbenen Habitus, der in den Schlussfolgerungen von den ersten Prinzipien ausgebildet wird, voraussetzt, so enthält auch die Heilige Lehre den *habitus infusus* und den *habitus acquisitus*. Einerseits ist der Habitus des Glaubens (*habitus fidei*) nicht erworben, sondern gleichsam der Habitus der Prinzipien von Natur aus vorhanden. Andererseits ist der Habitus jener Sachen (*habitus eorum*) erworben, die aus den Prinzipien abgeleitet werden und die zu ihrer Verteidigung vorzubringen fähig sind.<sup>221</sup> Hier expliziert Thomas den Zusammenhang zwischen erworbenem Glauben und der Aufgabe des Theologen. Der erworbene Glaube basiert auf einer früheren Eingießung des Glaubens und geht weiter, um diesen Glauben zu explizieren.<sup>222</sup>

### 1.3.3.3 Quaestiuncula 3: Ist Theologie Weisheit?

Thomas' Antwort ist positiv und leicht nachvollziehbar, da er die Gründe bereits im Hauptteil der Teilfrage eins ausgeführt hat. Die Heilige Lehre ist, „im ganz eigentlichen Sinne“ (*propriissime*), Weisheit.<sup>223</sup>

Nun wenden wir uns dem Eingangsargument zu. Der Einwand beruft sich auf die aristotelische Bestimmung der Weisheit am Anfang der *Metaphysik*, dass der Weise sich der Ursache in höchstem Maße bewusst ist. Aber die Heilige Lehre kann nicht Weisheit sein, denn der Glaube,

<sup>221</sup> Ebd., a. 3, qc. 2, ad 3 (p. 324, v. 91-95; p. 14): „sicut habitus principiorum primorum non acquiritur per alias scientias sed habetur a natura, set <acquiritur> habitus conclusionum a primis principiis deductarum; ita etiam in hac doctrina non acquiritur habitus fidei, qui est quasi habitus principiorum, set acquiritur habitus eorum que ex eis deducuntur et que ad eorum defensionem ualent.“ Vgl. *Q.D. De ver.* q. 10, a. 9; *STh* I-II, q. 100, a. 3 et a. 4, ad 1.

<sup>222</sup> Vgl. Thomas, *Super III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2, ad 1 (ed. Moos, t. 3, p. 747-8): „Ad primum ergo dicendum quod habitus infusus similis est habitui innato; quia *sicut* naturalis habitus datur in creatione, *ita* infusus in reparatione. *Naturalis* autem *habitus*, sicut intellectus principiorum, indiget ut cognitio determinetur per sensum, quo *acquisitus* non indiget; quia dum acquiritur, per actum determinationem recipit. *Et similiter oportet quod fidei habitus determinationem recipiat ex parte nostra*, et quantum ad istam determinationem dicitur fides acquiri *per scientiam theologicam* quae articulos distinguit; sicut habitus principiorum dicitur acquiri per sensum quantum ad distinctionem principiorum, non quantum ad lumen quo principia cognoscuntur.“; *Super IV Sent.*, d. 4, q. 2, a. 2, qc. 3, ad 1 (ed. Frettté, t. 10, p. 102a): „fides principaliter est ex infusione; et quantum ad hoc per baptismum datur; sed quantum ad determinationem suam est ex auditu.“ Vgl. Mayer (2002), S. 125f., 422f, und den Abschnitt „Der auditus fidei“ in S. 423-36. Witt (2015), S. 41-73, bes. S. 52-5.

<sup>223</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. q. a. 3, qc. 3, co. (ed. Oliva, p. 325, v. 97-8; ed. Mand., t. 1, p. 14): „Ad id quod ulterius queritur, an sit sapientia, dicendum quod propriissime sapientia est, sicut dictum est.“ Vgl. *STh* I, q. 1, a. 6, co. (ed. Leon., t. 4, p. 17-8): „Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa: quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur *Rom. I: quod notum est Dei, manifestum est illis*); sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.“

auf dem diese Lehre beruht, ist unterhalb des Wissens und oberhalb der Meinung.<sup>224</sup> Thomas hält den Einwand für unwahr, da die Gläubigen mehr und fester den Glaubensdingen zustimmen als den ersten Prinzipien der Vernunft. Er unterscheidet die Verschiedenheit von *fides* und *ratio*. Wenn gesagt wird, dass der Glaube unterhalb des Wissens (*scientia*) ist, ist nicht vom eingegossenen Glauben (*fides infusa*) die Rede, sondern nur vom erworbenen Glauben (*fides acquisita*)<sup>225</sup>, welcher eine durch Gründe gestärkte Meinung ist (*opinio fortificata rationibus*). *Fides* wird als der Habitus der Prinzipien, nämlich der Glaubensartikel, bezeichnet. *Fides* ist kein Verstand (*intellectus*). Die Prinzipien des Glaubens sind über der Vernunft (*ratio*) und die menschliche Vernunft vermag nicht, sie vollkommen zu erfassen. Daraus ergibt sich eine gewisse mangelhafte Erkenntnis (*quaedam defectiva cognitio*). Den Grund sieht Thomas nicht in einem Mangel an Gewissheit des Erkannten, sondern in einem Mangel des Erkennenden (*ex defectu cognoscentis*). Hier wird die Wirkung der Sünde ausgeklammert. Trotz des menschlichen Mangels bezüglich der Erkenntnisweise betont Thomas die rationale Verfahrensweise der Theologen. Durch die Handleitung des Glaubens (*manuducta per fidem*) sind diese in der Lage, die Glaubensinhalte (*credibilia*) ganzheitlich zu begreifen. Diese Schilderung über Kooperation zwischen menschlicher Vernunft und göttlicher Illumination entspricht dem aus *Jes 7, 9* entstandenen Sprichwort: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht zur Einsicht kommen.“<sup>226</sup>

<sup>224</sup> Ebd., a. 3, qc. 3, arg. 1 (p. 320, v. 24-7; p. 12): „Sicut enim dicit philosophus in principio Metaphisice: ‘Sapiens debet esse certissimus causarum’. Set in ista doctrina non est aliquis certissimus, quia fides, cui hec doctrina innititur, est infra scientiam et supra opinionem. Ergo non est sapientia.“ Vgl. Aristoteles, *Met.*, I, 982a 12-4.

<sup>225</sup> Die Edition von Olivas verweist nur auf *fides*, aber die von Mandonnets verweist auf *fides acquisitus*. Dies kann aus qc. 2, ad 3 erschlossen werden.

<sup>226</sup> Ebd., a. 3, qc. 3, ad 1 (p. 325, v. 98-108; p. 14): „Et quod obicitur quod non est certissimus, dicimus quod falsum est: magis enim fidelis et firmiter assentit hiis que sunt fidei quam etiam primis principiis rationis. Et quod dicitur quod fides est infra scientiam, non loquitur de fide infusa, set de fide <acquisita, nach Mand.>, que est opinio fortificata rationibus. Habitus istorum principiorum, scilicet articulorum, ideo dicitur fides et non intellectus, quia ista principia supra rationem sunt et ideo humana ratio ipsa perfecte capere non ualet. Et sic fit quedam defectiua cognitio, non ex defectu certitudinis cognitorum, set ex defectu cognoscentis. Set tamen ratio, manuducta per fidem, excrescit in hoc ut ipsa credibilia plenius comprehendat et tunc ipsa quodam modo intelligit. Vnde dicitur Ysa. vii, secundum aliam litteram ‘Nisi credideritis, non intelligetis’.“ Über *manuducere*, vgl. auch *STh I*, q. 1, a. 5, ad 2 (ed. Leon., t. 4, p. 16b): „Et hoc ipsum quod sic utitur eis [sc. philosophicis disciplinis], non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri; qui ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur.“ Meiner Meinung nach setzt diese *manuductio* ein empirisches Fundament voraus, obwohl dies die Bemerkung Niederbachers nicht unterstützt. Vgl. Niederbacher / Leibold (2006), S. 281: „Es fällt auf, dass Thomas den affektiven Aspekt der Weisheit, den Alexander von Hales und Bonaventura betonen, nicht erwähnt. Auch die Rede von der Gewissheit aufgrund des Geschmacks bzw. der Erfahrung kommt bei Thomas nicht vor. Hier zeigt sich bereits im Ansatz die Unterscheidung zweier Weisheitsbegriffe, die im entsprechenden Artikel der *Summa theologiae* [vgl. q. 1, a. 6, ad 3] ausdrücklich getroffen wird.“

### 1.3.4 Die Bestimmung des Gegenstandes der Theologie (a. 4)

Der vierte Artikel befasst sich mit dem Gegenstand der Heiligen Lehre (*de subiecto sacrae doctrinae*).<sup>227</sup> Das Wort *subiectum* wird hier als Gegenstand einer Wissenschaft verstanden. Nach Köpf (1974: 86) wird *subiectum theologiae* niemals als „Subjekt der Theologie“ begriffen.<sup>228</sup> Über die inhaltliche Bestimmung des Gegenstandes der Theologie gibt es im Mittelalter vier grundlegende Anschauungen: (1) Gott, in etymologischer Verwendung; (2) Christus; (3) Die Erlösungswerke (*opera reparationis*) oder die Werke der Wiederherstellung (*opera restorationis*, nach Hugo von St. Viktor in arg. 2); (4) Dinge und Zeichen (*res et signa*).<sup>229</sup> Außer dem dritten Lösungsversuch, der im Hauptteil erwähnt wird, werden die anderen von Thomas in drei Paare von *pro*-und-*contra* Eingangsargumenten unterteilt. Es wird direkt auf Thomas' originelle Analyse der verschiedenen Gegenstandsbestimmungen von Theologie, hinsichtlich drei Gesichtspunkten und seiner Synthese, eingegangen. Nach Thomas können die Beziehungen zwischen Gegenstand und Wissenschaft unter drei Aspekten betrachtet werden.<sup>230</sup>

(1) Der Inklusionsaspekt: Alles, was in einer Wissenschaft behandelt wird, muss in ihrem Gegenstand enthalten (*contineri sub subiecto*) oder darauf zurückführbar sein (*ad hoc reduci*). So nehmen einige Leute (Augustinus, Petrus Lombardus) Dinge und Zeichen als Subjekt an, andere jedoch Christus als Haupt und Glied.<sup>231</sup>

(2) Der Vorrangs-Aspekt: Der Gegenstand soll so aufgefasst werden, dass jede Wissenschaft vorzugsweise die Erkenntnis ihres Gegenstands beabsichtigt. So wird Gott als Gegenstand angenommen.<sup>232</sup>

---

<sup>227</sup> Vgl. *Super Boet. De trin.* q. 5, a. 4; *STh I*, q. 1, a. 7.

<sup>228</sup> Köpf (1974), S.86. Weiter über *subiectum* (Gegenstand), vgl. ebd., S.82-86; über *obiectum* (Objekt), vgl. ebd. S. 86-7. Thomas hat den Sprachgebrauch *subiectum* und *obiectum* gut differenziert. Vgl. *STh I*, q. 1, a. 7 (ed Leon., t. 4, p. 19a): „Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum“; und weiter: „Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum.“ Dieser Vergleich hat seinen Ursprung in der Psychologie.

<sup>229</sup> Vgl. Köpf (1974), S. 96f.

<sup>230</sup> Auf Thomas' originelle Analyse hat Niederbacher gut hingewiesen. Vgl. Niederbacher / Leibold (2006), S. 282: „Das originelle an der Antwort des Thomas besteht erstens darin, dass er die Gegenstandsbegriffe analysiert, welche den verschiedenen Gegenstandsbestimmungen von Theologie zugrunde liegen; zweitens, dass er eine knappe Formel liefert, welche alle Desiderate an eine Gegenstandsbestimmung zu erfüllen beansprucht.“ Er bezeichnet die von Thomas genannten drei Aspekt der theologischen Gegenstandsbestimmung als drei verschiedene Desiderate: Inklusionsdesiderat, Vorrangs-Desiderat und Unterscheidungs-Desiderat.

<sup>231</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. q. a. 4, co. (ed. Oliva, p. 326-7, v. 19-23; ed. Mand., t. 1, p. 15): „Responsio. Dicendum quod subiectum ad scientiam habet ad minus tres comparationes. — Prima est quod quecumque sunt in scientia debent contineri sub subiecto. Vnde considerantes hanc conditionem posuerunt res et signa esse subiectum huius scientie; quidam autem totum Christum, idest caput et membra, eo quod quicquid in hac scientia traditur, ad hoc reduci uidetur.“

<sup>232</sup> Ebd. (p. 327, v. 23-6; p. 15): „Secunda comparatio est quod subiecti cognitio principaliter intenditur in scientia. Vnde, quia ista scientia principaliter est ad cognitionem Dei, posuerunt Deum esse subiectum eius.“

(3) Der Unterscheidungsaspekt: Gemäß Aristoteles, im dritten Buch *Über die Seele* nachzulesen, wird eine Wissenschaft durch den Gegenstand von allen anderen unterschieden. Die Theologie, die das Glaubensding (*credibile*) zum Gegenstand hat, ist zum Beispiel von anderen Wissenschaften unterscheidbar, da sie aus der Eingebung des Glaubens hervorgeht (*per inspirationem fidei procedit*). Einige nehmen die Werke der Wiederherstellung als eigentlichen Gegenstand an, weil die gesamte Lehre sich der zu erfolgenden Wirkung der Wiederherstellung widmet.<sup>233</sup>

Diese drei Lösungsversuche berücksichtigen allerdings nur Facetten. Thomas schlägt eine Gegenstandsbestimmung vor, die alle drei Aspekte umfasst: „Das göttliche Seiende, insofern es durch Eingebung erkennbar ist, ist der Gegenstand dieser Wissenschaft.“ Sie umfasst auch „Gott oder das, was aus Gott und auf Gott hin ist“.<sup>234</sup> Wie der Arzt die Zeichen und Ursachen und vieles dergleichen berücksichtigt, insofern sie auf die Gesundheit bezogen sind (*ad sanitatem aliquo modo relata*), so betrachtet auch der Theologe alles, insofern es göttlich ist, das heißt insofern es in seiner Beziehung zu Gott betrachtet wird (*ad ueram rationem diuinitatis*). Unter Verwendung des „göttlichen Seienden“ ist die Bestimmung des Thomas ausreichend. Diese entspricht wiederum dem *exitus-reditus* Schema in d. 2, div. text.: *sacrae doctrinae intentio sit circa divina; diuinum autem sumitur secundum relationem ad Deum, vel ut principium, vel ut finem [...] consideratio huius doctrinae erit de rebus, secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem*. Für Thomas sind demnach die Werke der Wiederherstellung als das eigentliche Subjekt der Theologie inakzeptabel, wenn sie nicht auf die Rückkehr des *exitus-reditus*-Schemas bezogen sind.<sup>235</sup>

### 1.3.5 Die Vorgehensweise der Theologie (a. 5)

Nach der Abhandlung der Prinzipien der Heiligen Lehre (a. 3, qc. 2 et 3) und ihres Gegenstands (a. 4) bleibt folgende Frage offen: Wie werden diese Prinzipien generiert? Wie verhalten sie

<sup>233</sup> Ebd. (p. 327-8, v. 26-31; p. 15-6): „Tertia comparatio est quod per subiectum distinguitur scientia ab omnibus aliis, quia secantur scientie quemadmodum et res, ut dicitur in III De anima. Et secundum hanc considerationem posuerunt quidam credibile esse subiectum huius scientie: hec enim scientia in hoc ab omnibus aliis differt, quod per inspirationem fidei procedit; quidam autem opera restorationis, eo quod tota scientia ista ad consequendum restorationis effectum ordinatur.“ Vgl. Aristoteles, *De an.*, III, 431b 24-5.

<sup>234</sup> Ebd. (p. 328, v. 31-8; p. 16): „Si autem uolumus inuenire subiectum quod hec omnia comprehendat, possumus dicere quod *ens diuinum cognoscibile per inspirationem est subiectum huius scientie*. Omnia enim que in hac scientia considerantur, sunt aut Deus aut ea que ex Deo et ad Deum sunt, in quantum huiusmodi — sicut etiam medicus considerat signa et causas et multa huiusmodi in quantum sunt sana, idest ad sanitatem aliquo modo relata. Vnde quanto aliquid magis accedit ad ueram rationem diuinitatis, principalius consideratur in hac scientia.“ (Hervorh. v. mir) Vgl. Niederbacher / Leibold (2006), S.282-83; Köpf (1974), S. 110-1.

<sup>235</sup> Ebd., ad 2 (p. 328, v. 46-7; p. 16): „nisi in quantum omnia que in hac scientia dicuntur ad restorationem nostram quodammodo ordinantur.“



sich zu der Vorgehensweise der Theologie? Diese Frage wird im letzten Artikel behandelt.<sup>236</sup> Vor der Analyse sind zwei Sachen zu anzumerken. Bei Thomas sind die Heilige Schrift und die theologische Wissenschaft bedeutungsgleich im Begriff der „*sacra doctrina*“ enthalten. Beide haben dieselben Prinzipien und deshalb besteht zwischen beiden eine Identität. Aber die Theologie entspricht der Schrift und nicht umgekehrt.<sup>237</sup> Thomas verteidigt hier einen Methodenpluralismus und argumentiert nicht ausschließlich für die Angemessenheit verschiedener Textgattungen der Bibel, sondern vielmehr für die Angemessenheit verschiedener Methoden in der Theologie und Bibelauslegung.<sup>238</sup>

Zu Beginn seiner Antwort behauptet Thomas, dass die Vorgehensweise jeder Wissenschaft hinsichtlich ihrer Materie erforscht werden sollte.<sup>239</sup> Die Offenbarung ist vornehmlich mit der Heiligen Schrift gebunden und die Glaubensartikel werden von der Wahrheit der Schrift gesammelt. Daher sind die Prinzipien dieser Lehre faktisch durch Offenbarung mitgeteilt. Bezüglich der Materie berücksichtigt Thomas vier Aufnahmeweisen dieser Prinzipien (*modus accipiendi ipsa principia*) anhand der verschiedenen Textgattungen:<sup>240</sup>

- (1) Die offenbarende Weise (*modus revelativus*): Offenbarung in den Visionen von Propheten.
- (2) Die betende Weise (*modus orativus*): Durch Gebet wie in den Psalmen.
- (3) Die erzählende Weise (*modus narrativus*): Zeichen aus Erzähltexten und Verkündigungen.
- (4) Die metaphorische, symbolische oder gleichnishafte Weise (*modus memetaphoricus vel symbolicus vel parabolicus*): In metaphorischen Erzählungen, Parabeln und Gleichnissen.

Diese Einteilung ist gemäß dem „epistemologischen Prinzip“ klassifiziert (Chenu 2008: 81). Die ersten zwei Mitteilungsweisen befinden sich noch im Bereich des eingegossenen Lichtes und des Glaubenshabitus (das erste *ex parte infundentis*, das zweite *ex parte recipientis*)<sup>241</sup>. Die anderen beiden hingegen befinden sich außerhalb des eingegossenen Lichtes (*praeter lumen infusum*) und werden bestimmt, sich an der Erkenntnisfähigkeit und dem Sein des Menschen

<sup>236</sup> Vgl. *Super Boet. De trin.*, q. 2, a. 1 et a. 4; *ScG I*, c. 2 et c. 9; *STh I*, q. 1, a. 8 et a. 10. Vgl. Arias Reyero (1971), S. 31-49; Prügl (2016); Chenu (2008), S. 74-95 („Exegese oder Wissenschaft?“), bes. S. 80-5 über Thomas.

<sup>237</sup> Vgl. Arias Reyero (1971), S. 36-8.

<sup>238</sup> Vgl. Niederbacher / Leibold (2006), S. 284-5. Ausführliche Analyse, vgl. Arias Reyero (1971), S. 39-49.

<sup>239</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. q. a. 5, co. (ed. Oliva, p. 329, v. 18-20; ed. Mand., t. 1, p. 17): „modus cuiusque scientie debet inquiri secundum considerationem materie, ut dicit Boetius De Trinitate et Philosophus in principio Ethice.“

<sup>240</sup> Ebd. (p. 329-30, v. 20-34; p. 17-8).

<sup>241</sup> Ebd. (p. 329-30, v. 20-3; p. 17): „Principia autem huius scientie sunt per reuelationem accepta et ideo modus accipiendi ipsa principia debet esse reuelatiuus *ex parte infundentis*, ut in uisionibus prophetarum, et oratiuus *ex parte recipientis*, ut patet in Psalmis.“ (Hervorh. v. mir). Vgl. Mayer (2002), S. 426 und Anm. 1.

anzugleichen. Die dritte Weise ist eine Determinierung *ex auditu* (Röm 10, 14). Wie die Einsicht der natürlicherweise eingepflanzten Prinzipien durch das sinnlich Wahrgenommene determiniert ist, so kann die Offenbarung auch auf determinierte Glaubensinhalte, durch die Lehre des Verkünders, abgestimmt werden. Um zur Festigung des Glaubens beizutragen, ist bei Verkündigung eine Begleitung von Zeichen (Mk 16, 20) und Wundern notwendig.<sup>242</sup> Da die menschliche Vernunft auf das sinnlich Wahrnehmbare angewiesen ist, benötigt sie die Handleitung der Ähnlichkeit der sinnlichen Dinge zur Erkenntnis der Glaubensprinzipien. Daher ist es erforderlich, dass diese Wissenschaft in metaphorischer, symbolischer oder gleichnishafter Weise vorgeht.<sup>243</sup>

Ausgehend von diesen Prinzipien (*ex istis autem principiis*), die in verschiedenen literarischen Modi begründet sind, schreitet die Heilige Schrift oder die Theologie auf drei Ziele, angesichts ihrer Vorgehensweisen, zu. Erstens, zur Beseitigung von Irrtümern (*ad destructionem errorum*) muss die Vorgehensweise manchmal argumentativ sein. Aus diesem Grund werden zum einen Autoritäten, zum anderen Vernunftgründe und natürliche Ähnlichkeiten angeführt. Zweitens, zur Unterweisung der Sitten (*ad intructionem morum*) muss das Verfahren auf verschiedene Situationen angepasst sein, zum Beispiel: Vorschreibend im Gesetz, androhend und versprechend bei den Propheten, erzählend in geschichtlichen Darstellungen. Drittens erfordert die Betrachtung der Wahrheit (*ad contemplationem veritatis*) in Fragen der Heiligen Schrift wiederum ein argumentatives Verfahren. Dies betrifft vorzugsweise die ursprünglichen Schriften der Heiligen und jenes Buch (gemeint sind die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus), welches eine Kompilation der Autoritäten bietet.<sup>244</sup> Auffallend ist, dass die

<sup>242</sup> Ebd. (p. 330, v. 24-30; ebd.): „Set quia preter lumen infusum oportet quod habitus fidei distinguatur ad determinata credibilia ex doctrina predicantis, secundum quod dicitur Ro. X ‘Quomodo credent’ etc. — sicut etiam intellectus principiorum naturaliter insitorum determinatur per sensibilia accepta —; ueritas autem predicantis per miracula confirmatur, ut dicitur Marc. ult. ‘Illi autem profecti’ etc.; oportet etiam quod modus istius scientie sit narratiuus signorum que ad confirmationem fidei faciunt.“ Vgl. Aristoteles, *Anal. post.*, II, 100a 6-11, (ed. Leon., t. 1\*/2, p. 242b): „Ex experimento autem aut ex omni quiescente uniuersali in anima, uno preter multa, quodcunque in omnibus insit illis idem, artis est principium et sciencie. — Si quidem circa generationem, artis; si uero circa ens, sciencie. — Neque igitur insunt determinati habibus, neque ab aliis habitibus fiunt notioribus, set a sensu.“ Vgl. auch ebd., 100b 14-5 (Ebd., p. 243a-b).

<sup>243</sup> Ebd. (ed. cit., v. 31-34; ed. cit., p. 17-18): „Quia etiam ista principia non sunt proportionata humane rationi secundum statum uie, que ex sensibilibus conuenit accipere, ideo oportet ut ad eorum cognitionem per sensibilibus similitudines manuducatur. Vnde oportet modum huius scientie esse metaphoricum siue symbolicum uel parabolicum.“ Vgl. Aristoteles, *Anal. post.*, II, 99b 15 - 100b 17.

<sup>244</sup> Ebd. (p. 330-1, v. 35-44; p. 18). Siehe besonders: „Ex istis autem principiis ad tria proceditur in sacra Scriptura, scilicet: ad destructionem errorum, quod sine argumentis fieri non potest. Et ideo oportet modum huius scientie quandoque esse argumentatiuum, tum *per auctoritates*, tum etiam *per rationes et similitudines naturales*.“ (Hervorh. v. mir) Über diese rationale Methode, nämlich *per auctoritates* und *per rationes et similitudines naturales*, vgl. Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 2, c. 3 (ed. Brady, t. 1, p. 63, v. 9-17): „Ceterum, ut in libro I *De Trinitate* Augustinus docet, «primum secundum auctoritates sanctarum Scripturarum, utrum ita se fides habeat, demonstrandum est. Deinde aduersus garrulos ratiocinatores, elatiores quam capaciores» rationibus catholicis et similitudinibus congruis ad defensionem et assertionem fidei utendum est“; Augustinus, *De trin.* c. 2, n. 4 (CCSL 50, 31); Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 1, a. 5, sol. (ed. Colon., t. 29/1, p. 15, v. 53-8): „Inquantum autem finis est contradicentes revincere, habet alium modum; contradicens enim non revincitur nisi duobus

rationale Methode, der *modus argumentativus*, durch zwei Motive in theologischem Arbeitsfeld in den Vordergrund rückt. Nach Chenu (2008: 83) besteht der Grund dafür in einer solchen psychologischen und epistemologischen Struktur.

Im letzten Abschnitt des Hauptteils erörtert Thomas die Vorgehensweise der Schriftauslegung. Er erwähnt die vier Auslegungsweisen (*modus exponendi*) der Heiligen Schrift. Interessanterweise übernimmt Thomas sie nicht einfach, sondern „setzt sie zu anderen Aspekten der Theologie, zu ihren Prinzipien, Zwecken und Methoden, in Beziehung.“<sup>245</sup> Daraus folgt, dass die biblische Auslegungsweise von der theologischen Vorgehensweise abhängt (*et secundum hoc ...*). Die theologische Vorgehensweise ist wiederum von den Prinzipien abhängig (*ex istis autem principiis ...*).<sup>246</sup> Demnach gehören der historische Sinn und der buchstäbliche Sinn, zur Beseitigung von Irrtümern, zusammen. Aber sie unterscheiden sich voneinander in verschiedenen Gesichtspunkten: Das Vorherige empfängt nur die Glaubenswahrheit (*accipitur veritas fidei*), das Spätere hingegen schreitet zur Beseitigung voran (*proceditur*).<sup>247</sup> Der moralische Sinn entspricht der Unterweisung der Sitten. Der allegorische Sinn und der anagogische Sinn richten sich auf die Betrachtung der Wahrheit in den Dingen. Dabei bezieht sich ersteres auf das irdische und letzteres auf das Himmlische.<sup>248</sup>

Zwei Einwände sind als interessant anzusehen. Auf den Einwand zwei, dass die Vorgehensweise der Theologie entsprechend ihrer Einzigkeit (vgl. a. 2) eine sein muss, antwortet Thomas, dass die Theologie trotz Einzigkeit von vielem handelt und für viele Geltung hat. Demzufolge müssen ihre Vorgehensweisen vielfältig sein, wie im Hauptteil bereits klar geworden ist.<sup>249</sup> Gewiss verhält es sich mit menschlicher Erkenntnisweise und Seinsweise ebenso.

---

exstantibus, scilicet propositione veritatis et manifestatione erroris. Hoc autem non fit nisi per argumentationem congruam a ratione auctoritatis vel naturalis rationis vel similitudinis congrue sumptam“; Thomas, *Super Boet. De trin.*, prol. (ed. Leon., t. 50, p. 76, v. 97-106): „Modus autem de Trinitate tractandi duplex est, ut dicit Agustinus in I de Trinitate, scilicet per auctoritates et per rationes. Quem utrumque modum Augustinus complexus est, ut ipsemet dicit, quidam uero sanctorum patrum, ut Ambrosius et Hylarius, alterum tantum modum prosecuti sunt, scilicet per auctoritates; Boetius uero elegit prosecui per alium modum, scilicet per rationes, presupponens hoc quod ab aliis per auctoritates fuerat prosecutum.“

<sup>245</sup> Arias Reyero (1971), S. 45.

<sup>246</sup> Vgl. Ebd., S. 43.

<sup>247</sup> Vgl. Ebd., S. 45-6.

<sup>248</sup> Thomas, *Super I Sent.*, prol. q. a. 5, co. (ed. cit., p. 331, v. 45-54; ed. cit., p. 18): „Et secundum hoc etiam potest accipi quadruplex modus exponendi sacram scripturam: quia secundum quod accipitur ipsa ueritas fidei est sensus hystoricus; secundum autem quod ex eis proceditur ad instructionem morum est sensus moralis; secundum autem quod proceditur ad contemplationem ueritatis eorum que sunt uie est sensus allegoricus; eorum que sunt patrie est sensus anagogicus. Ad destructionem autem errorum non proceditur nisi per sensum litteralem, eo quod alii sensus sunt per similitudines accepti, et ex similitudinariis locutionibus non potest sumi argumentatio. Vnde etiam Dionysius dicit in Epistola ad Titum quod ‘symbolica theologia non est argumentatiua’.“

<sup>249</sup> Ebd., a. 5, ad 2 (p. 331, v. 59-61; p. 18).

Der Einwand vier stellt eine gewisse fideistische Position dar. Unter Berufung auf ein Zitat von Ambrosius, „Verzichte auf Argumente, wo Glaube gefragt ist“ (*tolle argumenta ubi fides quaeritur*), wird der Gegensatz zwischen Glauben und Erkennen verschärft. So darf die Vorgehensweise der Heiligen Lehre keinesfalls argumentativ sein. Thomas lehnt diese Kritik ab, denn die Verwendung der Argumente in der Theologie hat für ihn gerade nicht den Zweck, ihre Prinzipien und die Glaubensartikel argumentierend zu beweisen. Vielmehr sollen sie dazu dienen den Glauben zu verteidigen und die Wahrheit in den Fragen, die sich aus den Prinzipien des Glaubens ergeben, aufzufinden. Als Vorbild nimmt Thomas die Vorgehensweise des Paulus im Korintherbrief (1 Kor 15, 12), wonach er von der Auferstehung Christi auf die allgemeine Auferstehung der Toten schließt.<sup>250</sup>

## 1.4 Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich folgendes zum ersten Kapitel sagen:

1. Thomas und Petrus Lombardus: Es wurde deutlich, dass Thomas eine erschöpfende und argumentorientierte Methode in seiner Kommentierung durchführt. Er hält an Organisation und Thema des Lombarden fest und eignet sich das Einheits- und Einteilungsprinzip der Sentenzen an. In Anlehnung an den Sentenzenmeister hat Thomas das Thema der *beatitudo* als Grundbegriff der Theologie und speziell als Schlüsselbegriff der Ethik aufgegriffen. Aufgrund des Wissenschaftsmodells, der Ethik und der Psychologie von Aristoteles hat er eine einzigartige Synthese zustande gebracht. Das Ergebnis ist, dass die Glückseligkeit im Erkenntnisakt liegt. Diese Deutung ist auf eine anthropologische Basis zurückgeführt. Der menschliche Intellekt besitzt transzendente Offenheit auf das Sein selbst. Er ist dem göttlichen Intellekt ähnlich. Wegen der Sein-Wesen-Identität Gottes besitzt er eine perfekte Selbsterkenntnis, die identisch mit seinem Akt, seinem Wesen, seinem Sein und seiner Glückseligkeit ist.
2. Der Gott-Mensch Jesus Christus ist der Dreh- und Angelpunkt des gesamten *exitus-reditus* beziehungsweise *principium-finis*-Schemas. Das Schema stützt sich auf die schöpferische Kausalität der Trinität. Obwohl Thomas es nicht erwähnt hat, ist eine theologische Anthropologie (Ebenbildlichkeitslehre) implizit im Schema inbegriffen,

---

<sup>250</sup> Ebd., a. 5, arg. 3 und ad 3 (p. 332, v. 67-70; p. 19): „Ad quantum dicendum quod argumenta tolluntur ad probationem articulorum fidei. Set ad defensionem fidei et inuentionem ueritatis in questionibus ex principiis fidei, oportet argumentis uti, sicut Apostolus facit I Cor. XV ‘Si Christus resurrexit, ergo et mortui resurgent’.“ Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 14, a. 2, ad 9; *STh* I, q. 1, a. 8, co., et ad 2.

da der Mensch eine Zwischenstellung besitzt und die Erlösung durch Christus auf die Rückkehr des Menschen zu seinem Endziel wirkt. Dieses Thema wird später in dem Rahmenplan der *STh* in den Vordergrund rücken.

3. Theologieverständnis: Die Begründung der Theologie als Wissenschaft wird auch durch den Glückseligkeitsbegriff bestätigt. Theologie wird als unentbehrliche Handreichung zum ewigen Ziel des Menschen verstanden und sie entsteht nicht aus den Geschöpfen wie in der Philosophie, sondern unmittelbar aus göttlicher Inspiration. Das Verhältnis zwischen Theologie und anderen Wissenschaften wird als ein architektonisches bestimmt. Wegen des direkten Anschlusses an dem göttlichen Intellekt, der durch sein Wesen und durch seine Selbsterkenntnis die anderen Dinge erkennt, erhält die Theologie die höchste Ausdehnbarkeit und bleibt in sich selbst eins. Wegen des eingegossenen Glaubenslichtes wird das Prinzipien- und Gewissheitsproblem der Theologie aufgelöst und die Wissenschaftlichkeit der Theologie durch die Subalternationslehre gerechtfertigt. Folglich kann Theologie durch eine argumentative Verfahrensweise ihr wissenschaftliches Gebäude aufbauen. In diesem Zusammenhang kann gesagt werden, dass die Rechtfertigung der akademischen Theologie den ähnlichen Strukturen der menschlichen Wissenschaften zugrunde liegt. Die Erkenntnisquellen (*lumen fidei* vs. *lumen intellectus agentis*), die Erkenntnisprinzipien (Glaubensartikel vs. natürliche Prinzipien) und die schlussfolgernde Vorgehensweise sind sich ähnlich. Diese methodischen Beobachtungen lassen darauf schließen, dass der Erkenntnismodus auf den Seinsmodus angewiesen ist. Alle Elemente (sei es Metaphysik, Epistemologie, Psychologie oder Ethik) sind in dem Erkenntnissubjekt inbegriffen.
4. So setzt der Aufstieg des natürlichen Seinsmodus des Menschen die Existenz der Gnade voraus. Bei Thomas sind die Gnade und die Natur untrennbar und aufeinander abgestimmt. Um ihr Endziel zu erreichen, braucht die natürliche Vernunft die Hilfe der Gnade. So ist die Natur von sich her auf die Gnade bezogen. Thomas hat in *STh* von der Zusammenwirkung von beiden gesprochen. Einerseits ist es der Theologie eigentümlich, die aus der Offenbarung stammenden Artikel als ihre Prinzipien zu verwenden. Andererseits soll der Gebrauch menschlicher Vernunft in der Theologie nicht den Glauben beweisen, sondern die Offenbarung deutlich machen, „da nämlich die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vervollkommnet.“<sup>251</sup> Für Thomas ist Gott

---

<sup>251</sup> *STh* I, q. 1, a. 8, ad 2 (ed. Leon., t. 4, p. 22a): „argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae: eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur, [...] Utitur tamen sacra doctrina etiam

der Urheber von Natur und Gnade. Daher kommen die Widersprüche aus dem Missbrauch der Philosophie und der Verletzung der Grenze zwischen Philosophie und Glauben (Vgl. *Super Boet. De trin.*, q. 2, a. 3).

5. Die theologische Vorgehensweise ist vorwiegend argumentativ (prol. q. a. 5). Im Vergleich zu Bonaventura versucht er seine Darstellung der Theologie so prosaisch beziehungsweise so aristotelisch-wissenschaftlich wie möglich zu halten.<sup>252</sup> Thomas' Theologieprojekt hängt eher mit der historischen Entwicklung der Theologie als mit der wissenschaftlichen Disziplin zusammen. Die Verwendung der Philosophie, vor allem der aristotelischen Philosophie, soll nicht bedeutet, dass „der Aristotelismus als Wahrheitskriterium zur Beurteilung des christlichen Glaubens dienen soll,“ sondern dass Thomas wohl „im Aristotelismus außerordentlich interessante konzeptionelle Bausteine“ für die theologische Systembildung sieht (Decorte 2006: 178-79). Im Glauben (weil *nisi credideritis, non intelligetis*) unternimmt Thomas ein spannendes Projekt, einen Versuch, Wasser in Wein zu verwandeln.<sup>253</sup>
6. Der Erkenntnismodus folgt dem Seinsmodus. Dieses Modusprinzip ist schon in der Untersuchung zur Sprache gekommen. Dies wird im nächsten Kapitel behandelt.

---

ratione humana: non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat.“

<sup>252</sup> Decorte (2006), S. 204. Über Bonaventura spricht der Autor zusammenfassend: Bonaventura strebt nach einer Art narrativer Theologie, „in der persönlichen Erfahrung, individuelles Engagement, Zeit und die konkrete Situation (der Zustand des gefallen Menschen) eine große Rolle spielen.“ (ders., S. 178)

<sup>253</sup> Vgl. *Super Boet. De trin.*, q. 2, a. 3, ad 5 (ed. Leon., t. 50, p. 100, v. 213-6): „unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam uino, sed aquam conuertunt in uinum.“

## **Kapitel 2**

### **Die natürliche Gotteserkenntnis und die Selbsterkenntnis der Seele hinsichtlich der trinitarischen Gottebenbildlichkeit des Menschen in *Super I Sent.* d. 3**

Die dritte Distinktion des ersten Buches der Sentenzen behandelt den Fragenkreis der Trinitätslehre. Sie befasst sich mit der wichtigen Thematik über die natürliche Erkennbarkeit der Trinität und mit dem ersten Traktat, über den menschlichen Geist, als das Bild der Dreieinigkeit. Dabei wird deutlich, wie Thomas mit den Vorgaben des Sentenzenmeisters sowie der damit verbundenen augustinischen Tradition umgeht und wie er mit Hilfe der aristotelischen Metaphysik und Psychologie in neuer Disputationstechnik die Thematik entfaltet und sein eigenes System ausbildet. Außerdem zeigt dies auf, wie Thomas tatsächlich sein geniales Verständnis der *sacra doctrina* in Verwendung der Philosophie verwirklicht.

Im Folgenden wird zuerst die Grundlage des Textes besprochen, dann die erkenntnistheoretischen und ontologischen Voraussetzungen der natürlichen Gotteserkenntnis analysiert, anschließend die Begriffe im Rahmen der Spuren und des Bildes der Dreieinigkeit aufgezeigt und schließlich die zwei augustinischen Bezeichnungen, hinsichtlich der seelischen Vermögen, untersucht.

#### **2.1 Der Textaufbau der dritten Distinktion des ersten Buches**

##### **2.1.1 Der formale Aufbau des Petrus Lombardus und Thomas' Gliederung**

Mit Hilfe seines Einteilungsprinzips (*res* und *signa*) entwirft der Lombarde einen Grundriss für seine gesamten Sentenzen. Die ersten drei Bücher entsprechen den drei Gruppen der Dinge. Das erste Buch handelt von dem einzig zu genießendem Ding, dem dreifaltigen Gott. Das zweite und dritte beinhalten Engel und Menschen sowie Tugenden. Das letzte Buch hingegen behandelt die Zeichen beziehungsweise die Sakramente. Die Behandlung der Gotteslehre im ersten Buch ist nicht von der Trinitätslehre getrennt. In der ersten Distinktion beginnt Petrus Lombardus mit seinem sogenannten methodischen Prolegomenon. Von der zweiten Distinktion

(abgekürzt mit d. 2) entfaltet er seine Gotteslehre, die in zwei Teile geteilt werden kann.<sup>1</sup> Der erste Teil (d. 2-34) handelt von trinitarischer Subsistenz. Die Distinktionen zwei bis drei behandeln das gemeinsame Thema der Einheit des Wesens und der Dreiheit der Personen (*unitas in essentia et pluralitas in personis*)<sup>2</sup> aus zwei Perspektiven: Aus den Zeugnissen des Alten und Neuen Testaments und aus Vernunftgründen. Zur Verteidigung und Durchsetzung des Glaubens gebraucht der Lombarde besonders in d. 3 die Vernunftgründe (*rationes*) und die übereinstimmenden Ähnlichkeiten (*similitudines congruae*).<sup>3</sup> Anschließend behandelt er die innertrinitarischen Erzeugung des Sohnes (d. 4-9), die Pneumatologie (d. 10-18) und die gegenseitigen Eigenschaften der Personen, zum Beispiel Gleichheit und Untrennbarkeit (d. 19-21). Schließlich werden eine Reihe von Diskussionen über die Zuschreibung der verschiedenen Namen Gottes (d. 22-26, d. 30), über die Proprietäten (d. 27-29, d. 33) und über die Appropriationen (d. 31-32, d. 34) aufgezeigt. Der übrige Teil (d. 35-48) hat die Eigenschaften Gottes und ihre Beziehung zur Welt zum Inhalt: Wissen, Gegenwart, Vorsehung und Prädestination (d. 35-41), Macht (d. 42-44) sowie Gottes Willen (d. 45-48).

Von besonderem Interesse ist in diesem Abschnitt der Zusammenhang zwischen dem Lombarden und Thomas. Zunächst wird ihre Gliederung zur dritten Distinktion des ersten Sentenzenbuches vorgestellt. Der große Fortschritt von Thomas wird bereits in seiner ersten Textenteilung deutlich. Die dritte Distinktion besteht aus vier Kapiteln:<sup>4</sup>

Tab. 2.1: Gliederung in *Sent.*, I, d. 3:

- C 1.: Über die Erkenntnis des Schöpfers durch die Geschaffenen, in den die Spur der Dreifaltigkeit erscheint.
- C 2.: Über das Abbild und die Ähnlichkeit der Dreifaltigkeit in der menschlichen Seele.
- C 3.: Über die Ähnlichkeit der schaffenden und geschaffenen Dreifaltigkeit.
- C 4.: Über die Einheit der Dreifaltigkeit.

Thomas' Kommentierung folgt prinzipiell dem thematischen Aufbau des Lombarden. Er nimmt sich mehr Freiheit und beschäftigt sich mit dem, was für ihn interessant ist. Demgemäß konzentriert Thomas sich auf die ersten zwei Kapitel und gliedert seine Kommentierung in zwei Teile. Jeder Teil ist nach dem geläufigen Dreischritt durchgeführt: *divisio*, *quaestiones*,

<sup>1</sup> Vgl. Grabmann (1911), S. 364-6; Rosemann (2004a), S. 72-3; Baltzer (1972), S.15-47.

<sup>2</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 2, c. 2, n. 1 (ed. Brady, t. 1, p. 62, v. 19-20). Weitere Diskussion vgl. Schneider (1961), S. 12-24. Rosemann (2004a), S.73-7.

<sup>3</sup> Ebd., c. 3 (p. 63, v. 13-4) und c. 5, n. 5 (p. 68, v. 17-8).

<sup>4</sup> Die Kapitelüberschrift ist nach dem Kapitelverzeichnis des Lombarden (Vgl. ed. Brady, p. 5f): C1: De cognitione Creatoris per creaturas in quibus Trinitatis vestigium apparet; C. 2: De imagine et similitudine Trinitatis in anima humana; C. 3: De similitudine creantis et creatae trinitatis; C. 4: De Trinitatis unitate.



*expositio*.<sup>5</sup> Der erste Teil (q. 1-2) handelt von der Gotteserkenntnis durch die Spur der Geschöpfe (*per vestigium creaturaum*), worin zwei Fragen gestellt werden: Zunächst die Frage der göttlichen Erkenntnis und zweitens die Frage nach der Spur der Geschöpfe.<sup>6</sup> Im zweiten Teil (q. 3-5) geht es um das Bild der Trinität im menschlichen Geist, worin die Frage nach dem Subjekt des Bildes und die Frage nach den Teilen des Bildes platziert wird.<sup>7</sup> Folgendes Schema veranschaulicht die formale Gliederung der dritten Distinktion des Thomas.

Tab. 2.2: Gliederung in *Super I Sent.*, d. 3:

DIVISIO PRIMAE PARTIS TEXTUS (ed. Mand., p. 88-89)

QUAESTIO I De divina cognitione (Ebd., 90-99)

- q. 1, a. 1: *Utrum Deus sit cognoscibilis a creaturis.*
- a. 2: *Utrum Deum esse sit per se notum.*
- a. 3: *Utrum possit cognosci per creaturas, et quorum sit Deum per creaturas cognoscere.*
- a. 4: *Quid de Deo philosophi per creaturas cognoscere potuerunt.*

QUAESTIO II De creaturarum vestigio (Ebd., 99-105)

- q. 2, a. 1: *Quid sit vestigium.*
- a. 2: *De partibus vestigii.*
- a. 3: *Utrum in omni creatura vestigium inveniatur.*

EXPOSITIO PRIMAE PARTIS TEXTUS (Ebd., 106)

DIVISIO SECUNDAE PARTIS TEXTUS (Ebd., 106-108)

QUAESTIO III De subjecto imaginis (Ebd., 106-111)

- q. 3: *De subjecto imaginis.*

QUAESTIO IV De partibus imaginis enumeratis (Ebd., 111-122)

- q. 4, a. 1: *De partibus imaginis quid unaquaeque sit, et qualiter ab invicem differant.*
- a. 2: *Quomodo se habeant ad essentiam, utrum sint ipsa essentia animae.*
- a. 3: *Quomodo se habeant ad invicem, utrum scilicet una ex alia oriatur.*
- a. 4: *De ipsis per comparisonem ad objectum, scilicet respectu cuius objecti attenditur in ipsis imago Trinitatis.*
- a. 5: *De ipsis per comparisonem ad actum, utrum scilicet semper sint in suis actibus dictae potentiae.*

QUAESTIO V De secunda assignatione (Ebd., 123-124)

- q. 5, a. 1: *De alia assignatione imaginis, scilicet mente, notitia et amore.*

EXPOSITIO PRIMAE PARTIS TEXTUS (Ebd., 124-126)

In nächstem Abschnitt wird auf Thomas' Textenteilung eingegangen, worin der von Thomas geführte, großartige und metaphysische Gottesbeweis, von großer Bedeutung ist. Dabei wird

<sup>5</sup> Neben der dritten Distinktion verwendet Thomas zwei Einteilungen, bezüglich seines Sentenzenkommentars im ersten Buch, nur an folgenden fünf Stellen: d. 8, 15, 17, 19, 37.

<sup>6</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, prol. (ed. Mand., t. 1, p. 90): „Quia autem in parte ista ostenditur qualiter venit in cognitionem Dei per vestigium creaturarum, ideo quaeruntur duo: primo de divina cognitione; secundo de creaturarum vestigio.“

<sup>7</sup> Ebd., q. 3, prol. (p. 108): „Ad intelligentiam hujus partis duo quaeruntur: 1 de subjecto imaginis; 2 de partibus imaginis enumeratis.“

auch die Diskussion mit dem Lombarden berücksichtigt. Da die kritische Leonia-Ausgabe noch nicht herausgegeben ist, wird die Ausgabe Mandonnets benutzt.

### 2.1.2 Die triplex via und Thomas' Gottesbeweis (d. 3, div. prim. text.)

Der Gedankengang des Lombarden spiegelt sich in der Textenteilung wider. Thomas hat die Zielsetzung und die Themenbereiche des ersten Kapitels richtig aufgezeigt. Darin veranschaulicht der Magister die Einheit des Wesens (*unitas essentiae*) und die Dreifaltigkeit der Personen (*trinitas personarum*) durch Vernunftgründe sowie Ähnlichkeiten und behandelt zwei Themenbereiche: Die Einheit des Wesens durch die natürlichen Vernunftgründe (entsprechend c. 1, n.1-6) und die Dreifaltigkeit der Personen durch die Ähnlichkeiten der Geschöpfe (entsprechend c. 1, n.7-9).<sup>8</sup> Das zweite Themenfeld wird später behandelt. Bezüglich des ersten Themenbereichs weist Thomas summarisch auf folgende Ausführungen des Lombarden hin: (1) Die Beweisführung von der Autorität des St. Paulus, (2) Seine eigenen Vernunftgründe, (3) Die Ablehnung eines Einwands.<sup>9</sup>

Um die Problematik und Thomas' Entwurf besser zu verstehen, ist es nützlich, die Ausführungen des Lombarden zu untersuchen. Zu Beginn der dritten Distinktion beruft sich Petrus auf ein Zitat aus dem Römerbrief 1, 20: „Die Unsichtbaren an Gott (*invisibilia Dei*) werden von dem Geschaffenen der Welt (*creatura mundi*) durch die geschaffenen Dinge (*per ea quae facta sunt*) verstehend wahrgenommen, auch seine ewige Kraft und Göttlichkeit.“<sup>10</sup> Unter *creatura mundi* versteht Petrus hier den Menschen aufgrund seiner Vortrefflichkeit über andere Geschöpfe.<sup>11</sup> Unter Berufung auf das Schriftzeugnis sind dem Menschen die *invisibilia Dei* durch die Vernunfttätigkeit seines Geistes (*intellectu mentis*) und durch sichtbare und unsichtbare Geschöpfe erfassbar. Ferner weil der Mensch auf eine doppelte Unterstützung, nämlich auf die vernünftige Natur und auf die von Gott geschaffenen Werke, angewiesen ist, damit ihm die Wahrheit Gottes offenbart wird. So erschließt der Lombarde, dass sich die

---

<sup>8</sup> Ebd., d. 3, div. prim. part. text. (ed. Mand., t. 1, p. 88): „In parte ista, ostendit Magister unitatem essentiae et Trinitatem personarum per rationes et similitudines quasdam, et dividitur in partes duas: in prima ostendit unitatem essentiae divinae per rationes naturales; in secunda ostendit Trinitatem personarum per similitudines creaturarum, ibi «nunc restat ostendere utrum per ea quae facta sunt, aliquod Trinitatis indicium vel exiguum haberi potuerit.»“

<sup>9</sup> Ebd.: „Circa primum tria facit: primo ostendit per auctoritatem apostoli, probantis unitatis divinae essentiae possibilitatem; secundo inducit probationem, ibi: «nam sicut ait Ambrosius;» tertio excludit quamdam objectionem, ibi: «Cum ergo Deus una sit et simplex essentia ... pluraliter tamen dicit apostolus: Invisibilia Dei.»“

<sup>10</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 3, c. 1 (ed. Brady, t. 1, p. 68-9, v. 22-1): „Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius et divinitas.“ Über den Ausdruck „a creatura mundi“ ergeben sich Interpretationsprobleme, deren sich Petrus und Thomas bewusst sind. Dieser Ausdruck kann entweder auf den Menschen (*homo*) oder auf die ganze Schöpfung (*rerum creatio*) bezogen werden. Hier bezieht sich der Ausdruck auf Menschen. Vgl. Wippel (2000), S. 385, Anm. 16.

<sup>11</sup> Siehe auch Thomas' Auslegung zu „propter excellentiam“, in *Super I Sent.*, d. 3, exp. prim. part. text. (ed. Mand., t. 1, p. 106).

Existenz Gottes oder ein Kennzeichen des Urhebers (*artificis indicium*) schon bei der Schöpfung irgendwie spiegelt (n. 1).<sup>12</sup> Anschließend führt er vier Vernunftgründe oder Weisen (*modi*) an, wodurch Gott erkannt wird.<sup>13</sup> Diese werden hier ausgeklammert und dann berücksichtigt, wenn die Untersuchung des Exkurses von Thomas erfolgt. Schließlich ist die Wahrheit Gottes, ein einziges und einfaches Wesen (*una et simplex essentia*), auf viele Weisen erkennbar. Daraus folgt die Frage nach der Unvereinbarkeit von der Einheit göttlichen Wesens und der von Paulus verwendeten Pluralform der *invisibilia Dei*. Es stellt sich für ihn nicht die Frage, da ebenfalls die Wahrheit Gottes durch die geschaffenen Dinge auf verschiedene Weisen erkannt wird. Aus Beständigkeit der Geschöpfe wird der Schöpfer (*Conditor*) als ewig erkannt. So aus ihrer Größe als allmächtig, aus der Ordnung und Anordnung als weise sowie aus der Lenkung als gut. Alle diese aus den Geschöpfen erkannten Eigenschaften, so Petrus, dienen zur Darstellung der Einheit der Gottheit (*unitas deitatis*).<sup>14</sup> Es ist verständlich, dass diese sich hier auf die Frage nach dem menschlichen Diskurs über Gott bezieht. An seiner Antwort ist der Mangel an wissenschaftlich theoretischen Kompetenzen und metaphysischen Reflexionen erkennbar. Allerdings wird festgestellt, dass der Mensch kraft seiner natürlichen Vernunft, in den Geschöpfen durch Vernunftgründe die Wahrheit Gottes erkennen kann. Der Umfang dieser Erkenntnis kann nur die Existenz Gottes und seine Einheit erzielen.

Im Folgenden wird Thomas' Textenteilung betrachtet. In einem Exkurs beschäftigt sich Thomas mit der Beweisführung des Lombarden. Ungeachtet der Tatsache, dass der methodische Ort einer solchen Auseinandersetzung entsprechend im Teil der *quaestio* oder *expositio* läge,<sup>15</sup> scheint Thomas ungeduldig und begierig auf den Versuch zu sein, die vier *rationes* des Lombarden, anhand des dreifachen Weges (*triplex via*) von Ps.-Dionysius Areopagita, referierend aufzugreifen. Hinsichtlich des Beweises (*probatio*) beabsichtigt er die Uneinheitlichkeit (*diversitas*) der Gedankengänge der vier *rationes* des Lombarden aufzuzeigen, indem er gemäß dem dreifachen Aufstieg von Geschöpfen zu Gott gelangt. Dieser aufsteigende Weg ist auf das Werk *Über göttliche Namen* (*De divinis nominibus*) zurückführbar. Es ist

---

<sup>12</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 3, c. 1, n. 1 (ed. Brady, t. 1, p. 69, v. 2-9): „Per creaturam mundi intelligitur homo, «propter excellentiam qua excellit inter alias creaturas, vel propter convenientiam quam habet cum omni creatura». Homo ergo *invisibilia Dei* intellectu mentis conspiciere potuit, vel etiam conspexit; *per ea quae facta sunt*, id est per creaturas visibiles vel invisibiles. A duobus enim iuvabatur, scilicet a natura, quae rationalis erat; et ab operibus a Deo factis, ut manifestaretur homini veritas. Ideo Apostolus dixit quia *Deus revelavit illis*, scilicet dum fecit opera in quibus artificis aliquatenus relucet indicium.“

<sup>13</sup> Ebd., n. 2 (ed. Brady, t. 1, p. 69, v. 10): „... ratio vel modus qua potuit cognosci Deus.“

<sup>14</sup> Ebd., n. 6 (ed. cit., p. 70, v. 10-7): „Ecce tot modis potuit cognosci veritas Dei. Cum ergo Deus una sit et simplex essentia, quae ex nulla diversitate partium vel accidentium consistit, pluraliter tamen dicit Apostolus *invisibilia Dei*, quia pluribus modis cognoscitur veritas Dei *per ea quae facta sunt*. Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur Conditor aeternus, ex magnitudine creaturarum omnipotens, ex ordine et dispositione sapiens, ex gubernatione bonus. Haec autem omnia ad unitatem deitatis pertinent monstrandam.“ Vgl. Krämer (2000), S. 40.

<sup>15</sup> Vgl. Krämer (2000), S. 53.

bemerkenswert, dass Thomas hier der herkömmlichen Reihenfolge der drei Wege (*ablatio - excessus - causa*)<sup>16</sup> nicht folgt, wenn er behauptet: „Denn er [Dionysius] sagt nämlich, dass wir von Geschaffenen zu Gott gelangen, nämlich durch die Ursächlichkeit, durch den Ausschluss, und durch die Erhabenheit (*per causalitatem, per remotionem, per eminentiam*).“<sup>17</sup> Ausgehend von der Ursächlichkeitsanalyse des Seins interpretiert er den dreifachen Weg wie folgt:

Der Grund dafür liegt darin, dass das Sein eines Geschöpfes (*esse creaturae*) von etwas anderem (*ab altero*) stammt. Infolgedessen wird also die Ursache genannt, wodurch etwas ist (*causa, a qua est*). Nun kann dies auf zweifache Weise betrachtet werden: Entweder hinsichtlich dessen, was empfangen ist (*quantum ad id quod receptum est*). So wird auf die Weise der Ursächlichkeit hingedeutet. Oder hinsichtlich der Weise des Empfangens (*quantum ad modum recipiendi*), weil es auf unvollkommene Weise empfangen ist. So existieren zwei Arten, nämlich gemäß dem Ausschluss der Unvollkommenheit von Gott und gemäß der Tatsache, dass das, was in einem Geschöpf aufgenommen ist, mehr vollkommen und edler (*perfectius et nobilius*) im Schöpfer verwirklicht ist. Derart folgt die Weise durch Erhabenheit.<sup>18</sup>

Der Satz „*esse creaturae ab altero*“ bildet das gemeinsame Fundament der drei Wege. Thomas geht von dem Sein der geschaffenen Dinge aus, insofern sie es von etwas anderem (Unterschiedenem, *ab altero*) empfangen. Wenn alle geschaffenen Dinge, körperliche oder geistliche, ihr Sein von diesem etwas anderem empfangen, dann sind sie einerseits ganz verursachte Seiende. Andererseits ist dieses andere oder Unterschiedene (*alterum*) als unverursachtes Seiendes zu verstehen, da es sonst zu einem *regressus ad finitum* führt. Das

<sup>16</sup> Die Reihenfolge ist gemäß dem Wortlaut bei Ps.-Dionysius: „ad illud quod est super omnia via et ordine secundum virtutem ascendimus, **in omnium ablatione et excessu et in omnium causa**. [entsprechende Griechische: εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων ὁδὸν καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἀνεμμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ]“ (Thomas, *Super De div. nom.* 7, 1 [ed. Pera, p. 273]; Fett gesetzt v. mir). Diese Trias erscheint bei Thomas in verschiedenen Werken, in unterschiedlichen Reihenfolgen, und mit folgenden abweichenden Ausdrücken: *ablatio* (*remotio, negatio*) [Entfernung (Ausschluss, Negation)] – *excessus* (*eminentia, excellentia*) [Überschreitung (Erhabenheit, Hervorragendheit)] – *causa* (*causalitas, affirmatio*) [Ursache (Ursächlichkeit, Affirmation)]. Nach Ewbank gibt es 22 Gelegenheiten und 5 Gruppierung, vgl. Ewbank (1990). Weitere Untersuchungen, vgl. Rocca (2004), S. 49-55; Twetten (2005), bes. S. 221-247; O’Rourke (1992), S. 22-41; Puntel (2007), S. 135-7; Seidl (1985), S. 52-72.

<sup>17</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, div. prim. part. text. (ed. Mand., t. 1, p. 88): „Secunda autem pars in qua ponit probationem, dividitur in quatuor, secundum quatuor rationes quas ponit. Harum autem diversitas sumitur secundum vias deveniendi ex creaturis in Deum, quas Dionysius point ... Dicit enim [Dionysius] quod ex creaturis tribus modis devenimus in Deum: scilicet per causalitatem, per remotionem, per eminentiam.“ Nach O’Rourke (1992: 32) übt die *triplex via* einen großen Einfluss auf Thomas aus, vgl. : „This phrase among all his works indicates perhaps Dionysius’ most commonly recognised influence upon Thomas.“ Darüber hinaus zeigt er an derselbe Stelle eine wichtige Beobachtung: „The *triplex via* is rather a threefold variation on the dominant and underlying theme of causality: the variants reveal how we may approach a knowledge of God by three paths which merely reflect differing moments of the causal relation between God and creatures.“

<sup>18</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, div. prim. part. text. (ed. Mand., t. 1, p. 88): „Et ratio hujus est, quia esse creaturae est ab altero. Unde secundum hoc ducimur in causam a qua est. Hoc autem potest esse dupliciter. Aut quantum ad id quod receptum est; et sic ducimur per modum causalitatis: aut quantum ad modum recipiendi, quia imperfecte recipitur; et sic habemus duos modos, scilicet secundum remotionem imperfectionis a Deo et secundum hoc quod illud quod receptum est in creatura, perfectius et nobilius est in Creatore; et ita est modus per eminentiam.“

heißt es ist die erste Seinsursache, von der alles geschaffene Seiende entsteht (*causa a qua est*). Dieser Gedankengang wird in den folgenden Ausführungen von Thomas weitergeführt. Sie bilden den Ansatzpunkt, auf dem Thomas die Argumentation des dreifachen Weges der Gotteserkenntnis aufbaut: Entweder hinsichtlich des empfangenen Seins (*id quod receptum est*) oder hinsichtlich der unvollkommenen Weise des Empfangens (*modus recipiendi*). Von der Beweisführung aus betrachtet erweist sich die *via causalitatis* grundlegender als die andere zwei Wege.<sup>19</sup>

Nach der Auslegung interpretiert Thomas nun die vier *rationes* mit Hilfe der *triplex via*. Obwohl er nicht der erste ist, der versucht die drei Wege mit den vier Vernunftgründen zu korrelieren, ist Thomas meines Erachtens, in der Geschichte der Sentenzenkommentare, der erste, der sowohl die Reihenfolge des Trias verändert als auch eine einheitliche Synthese vom menschlichen Erkenntnisweg der *triplex via* zu formulieren versucht.<sup>20</sup> Seine innovative Interpretation lässt sich anhand des Textes des Lombarden ansehen.

Die erste *ratio* entspricht dem Weg der Ursächlichkeit (*per viam causalitatis*):

Nam, sicut ait Ambrosius, «ut Deus, qui natura invisibilis est, etiam a visibilibus posset sciri, opus fecit quod opificem visibilitate sui manifestavit, ut per certum incertum posset sciri, et ille Deus omnium esse crederetur, qui hoc fecit quod ab homine impossibile est fieri». Potuerunt ergo cognoscere sive cognoverunt ultra omnem creaturam esse illum, qui ea fecit quae nulla creaturarum facere vel destruere valet. Accedat quaecumque vis creatura et faciat tale caelum et talem terram, et dicam quia Deus est. Sed quia nulla creatura talia facere posset, constat supra omnem creaturam esse illum qui ea fecit; ac per hoc illum esse Deum humana mens cognoscere potuit. (ed. Brady, t. 1, p. 69, v. 10-20)

Prima ergo ratio sumitur per viam causalitatis, et formatur sic. Omne quod habet esse ex nihilo, oportet quod sit ab aliquo, a quo esse suum fluxerit. Sed omnes creaturae habent esse ex nihilo: quod manifestatur ex earum imperfectione et potentialitate. Ergo oportet quod sint ab aliquo uno primo, et hoc est Deus. (ed. Mand., t. 1, p. 88)

Mit Bezugnahme auf die Schrift *Kommentar zum Römerbrief* (*Commentarius Epistolae ad Romanos*) des Pseudo-Ambrosius entfaltet der Lombarde seinen ersten Vernunftgrund. Der Schwerpunkt liegt in der Unfähigkeit aller Kreaturen solche Dinge, wie beispielsweise den Himmel und die Erde zu erschaffen. Demnach folgt, dass Gott existieren muss, da nur er diese

<sup>19</sup> Vgl. Seidl (1985: 54, 60) hat richtig gezeigt, dass der Aspekt der Ursächlichkeit der fundamentale sei, der den übrigen zugrunde liegt. Vgl. auch Puntel (2007), S. 135.

<sup>20</sup> Vgl. Ewbank (1990), S. 89: „Both Alexander of Hales and St. Albert the Great had used the text as an occasion to refer to the three modes of knowing taken from the seventh chapter of the *Divine Names*. However, both applied them without any alternation of the order.“ Vgl. Alexander von Hales, *Glossa in I Sent.*, d. 3 (ed. Quaracchi, t. 1, p. 39, v. 1-11); Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3, a. 9, sol. (ed. Colon., t. 29/1, p. 80, v. 34-44). Vgl. auch Wood (2016).

Dinge erschaffen konnte. Es ist umstritten, ob der Lombarde philosophisch raffinierte Gottesbeweise vorbringt.<sup>21</sup> Im Gegensatz zum Lombarden verfügt Thomas über eine logische Argumentation, zahlreiche philosophische Instrumente und metaphysische Prinzipien. Folgender Syllogismus zeigt Thomas' Versuch, die Existenz Gottes durch natürliche Vernunft zu beweisen:

Alles, was sein Sein aus dem Nichts hat, muss von irgendeinem abhängen, von dem sein Sein geflossen ist. Aber alle Geschöpfe haben ihr Sein aus dem Nichts. Das ist offenbar aus ihrer Unvollkommenheit und ihrer Möglichkeit resultierend. Daher müssen sie von irgendeinem einzigen Ersten [Seienden] stammen und dies ist Gott.

Der Obersatz (*Omne quod habet esse ex nihilo, oportet quod sit ab aliquo, a quo esse suum fluxerit*) ist beachtenswert, weil Thomas hier erstmals, obwohl grob und komprimiert, sein metaphysisches Schöpfungsverständnis, mit Bezug auf die platonische Partizipationslehre und den neuplatonischen Emanationsbegriff, darstellt.<sup>22</sup> Der Satz kann von zwei Gesichtspunkten aus betrachtet werden. In Hinsicht auf die Phrase „*esse ex nihilo*“ geht es eigentlich um die Deutung der Schöpfung (*creatio*). Thomas wird später sein Schöpfungsverständnis in *Super II Sent.*, d. 1 vollständig thematisieren. Zur Verdeutlichung werden die wesentlichen Punkte der ersten zwei Artikel betrachtet.<sup>23</sup> Im ersten Artikel wird gefragt, ob das erste Prinzip nur ein einziges sei (*utrum sit tantum unum primum principium*). Es wird festgestellt, dass bei allen Kreaturen die *Natura* oder das Wesen vom Sein verschieden ist. Deshalb muss ihr Sein von

---

<sup>21</sup> Anhand des ersten Beweises des Lombarden verdeutlicht Colish (1994a: 240) ihre Meinung: „that all created beings must have causes since they are incapable of causing themselves, he yokes the argument from effects to a first cause with the argument from design; the coherent order of nature in which these effects of the first cause are disposed bespeaks the existence of a first cause that is, at the same time, an intelligent cause.“ Krämer (2000: 40) folgt offenbar der Interpretation von Colish. Dagegen kritisiert Rosemann (2004a: 75) die Überinterpretation von Colish. Er macht darauf aufmerksam, dass der Lombarde trotz Vertrautheit mit den zeitgenössischen philosophischen Debatten eine bewusste Entscheidung trifft, die Rolle der Philosophie in der sogenannten Heiligen Schrift (*sacra pagina*) zu beschränken, weil er sein Sentenzenprojekt als eine Untersuchung der Heiligen Schrift versteht (dazu, vgl. 58, 62-3). Die Gottesbeweise des Lombarden kommen jedenfalls nicht in Ausführung und Stringenz an die Beweise späterer Autoren heran. Außerdem hat Baltzer (1972: 16) gezeigt, dass der Lombarde bezüglich philosophischen Beweise zurückhaltend sei. So begnüge er sich mit dem Autoritätsargument aus Röm. 1, 20 und mit den Argumenten der Kirchenväter. Bezüglich der natürlichen Erkennbarkeit der Trinität durch die Spuren sei er zurückhaltender als Augustinus. Schneider (1961: 15) vertritt eine ähnliche Meinung. Er argumentiert, dass bei den angeführten Gedanken kein rein vernunftgestützter Beweis vorliegt, sondern die Existenz eines obersten Prinzips von Lombardus gerade nicht bewiesen, sondern immer schon vorausgesetzt wird. Vgl. auch Pitour (2011), S. 77, Anm. 151.

<sup>22</sup> Infolge der Tatsache, dass Thomas den Unterschied zwischen *esse* und *essentia* und die Emanationslehre verwendet, wird der Einfluss Avicennas auf Thomas deutlich. Vgl. Thibault (1970), S. 42, 46; te Velde (1995), S. 102-8; Pegis (1961); Wippel (2007a).

<sup>23</sup> Thomas, *Super II Sent.*, d. 1, q. 1, prol. (ed. Mand., t. 2, p. 10): „Ad evidentiam hujus partis quaeruntur hic sex: primo, utrum sit tantum unum primum principium; secundo, utrum ab illo principio res per creationem effluerunt.“ Zur Diskussion und Übersetzung, vgl. Baldner/ Carroll (1997). Die anderen wichtigen Stellen befinden sich in *ScG II*, c. 6-38, *De pot.*, q. 3, *STh I*, q. 44-6.

einem anderen hervorgehen, dessen Natura sein Sein selbst ist (*cuius natura sit ipsum suum esse*). Und ein solches Seiende kann nur eingeben und das Sein den anderen mitteilen (*hoc est quod dat esse omnibus*).<sup>24</sup> Im Anschluss an den vorherigen ist die Aufgabe des zweiten Artikels genau zu erklären, was es für das erste Prinzip bedeutet, das Sein mitzuteilen. Folglich richtet es sich auf die Definition der *creatio ex nihilo*. Es wird gefragt, ob die realen Dinge aus jenem Prinzip herausfließen (*utrum ab illo principio res per creationem effluerunt*). Die Grundeinstellung des Thomas ist klar: Nicht nur der Glaube vermittelt, dass es eine Schöpfung gibt, sondern die Vernunft beweist es auch.<sup>25</sup> Für Thomas heißt erschaffen (*creare*), das Ding ins Sein hervorbringen, nach seiner ganzen Substanz (*producere rem in esse secundum totam suam substantiam*).<sup>26</sup> Der Schöpfungsbegriff weist zwei Charakteristika auf: (1) Schöpfung setzt nichts in dem zu erschaffenden Ding voraus. Sie ist weder Mutation (*mutatio*) noch Generation (*generatio*) im Sinne der antiken Philosophie. „Daher heißt das Erschaffen das Sein aus dem Nichts, da es nichts ist, was der Erschaffung präexistiert, quasi nicht erschaffen.“<sup>27</sup> (2) Im erschaffenen Ding ist das Nichtsein früher als das Sein. Dies betrifft in erster Linie keine zeitliche, sondern eine ontologische Priorität, in Sinne von, „wenn das geschaffene Ding für sich selbst überlassen wäre, so wäre es folglich nicht vorhanden, denn es empfängt sein Sein nur aus dem Hineinfließen der höchsten Ursache (*esse habere ex influentia causae*)

<sup>24</sup> Ebd., q. 1, a. 1, co. (p. 12): „Aliter apparet ex ipsa rerum natura. Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cujuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cujuslibet rei possit intelligi etiam non intelligendo de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant, et oportet devenire ad aliquid cuius natura sit ipsum suum esse; alias in infinitum procederetur; et hoc est quod dat esse omnibus, nec potest esse nisi unum, cum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam; unitas enim causati requirit unitatem in causa per se; et haec est via Avicennae.“ Vgl. *De ente*, c. 4 (ed. Leon., t. 43, p. 377, v. 131-7): „Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma uel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res se ipsam in esse produceret: quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio.“ Vgl. auch *STh I*, q. 3, a. 4. (ed. Leon., t. 4, p. 42). Zur Diskussion über Avicennas Unterscheidung zwischen Sein und Wesen und Thomas' Aufnahme in seinen verschiedenen Werken gibt es umfangreiche Untersuchungen. Folgende Beiträge liefern einen Überblick, vgl. te Velde (1995), S. 69-73, 131-3; Wippel (2000), S. 132-176 („Essence-*Esse* Composition and the One and the Many“), bes. S. 143, Anm. 31; Schupp (2003), S. 248.

<sup>25</sup> Ebd., a. 2, co. (p. 17): „Respondeo quod creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat.“ Sein Lehrer Albertus verweigert, dass die menschliche Vernunft ein befriedigendes Verständnis der Schöpfung erreichen könnte. Vgl. Baldner / Carroll (1997), S. 27.

<sup>26</sup> Ebd. (p. 17-8): „Cum autem quaelibet res, et quidquid est in re, aliquo modo esse participet, et admixtum sit imperfectioni, oportet quod omnis res, secundum totum id quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur. *Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam*. Unde necessarium est a primo principio omnia per creationem procedere.“ (Kursiv v. mir) Vgl. *STh I*, q. 65, a. 3, co. (ed. Leon., t. 5, p. 151b): „Creatio autem est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum.“

<sup>27</sup> *Super II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, co. (ed. Mand., t. 2, p. 18): „Sciendum est autem quod ad rationem creationis pertinent duo. *Primum est ut nihil praesupponat in re quae creari dicitur*: unde in hoc ab aliis mutationibus differt, quia generatio praesupponit materiam quae non generatur, sed per generationem completur in actum formae transmutata; in reliquis vero mutationibus praesupponitur subjectum, quod est ens completum; unde causalitas generantis vel alterantis non sic se extendit ad omne illud quod in re invenitur; sed ad formam, quae de potentia in actum educitur: sed causalitas creantis se extendit ad omne id quod est in re; et ideo *creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est quod creationi praeexistat, quasi non creatum*.“ (Kursiv v. mir) Vgl. *ScG II*, c. 21.

*superioris*)“.<sup>28</sup> Hier drückt Thomas eindeutig seinen Schöpfungsbegriff durch den neuplatonischen Emanationsbegriff (*effluere, influere*) aus.<sup>29</sup> In Hinsicht auf die Phrase „*habet esse ex nihilo*“ handelt es sich um die Wodurch-Frage oder um die Wie-Frage. Diese Phrase und der gesamte Obersatz zeigen Thomas’ theologisches Projekt unter Verwendung der Philosophie. Er versucht, die christliche Schöpfungslehre „*esse ex nihilo*“ mit philosophisch verstehbaren Begriffen zu verbinden. Wie kann also „das Sein-Haben“ (*esse habere*) oder „das Sein-Empfangen“ (*esse recipere*) verständlich gemacht werden? Thomas erklärt die Phrase „*habet esse ex nihilo*“ mit Hilfe eines Emanationsbegriffs (*fluere*), der als Interpretationsmittel dient.<sup>30</sup> Es ist auffallend, dass Thomas Emanationsbegriffe als Ausdrücke seines bevorzugten Schöpfungsverständnisses verwendet.<sup>31</sup> Der Untersatz besagt, dass alle Geschöpfe, aufgrund der offenbaren Tatsache ihrer Unvollkommenheit und Möglichkeit, ihr Sein aus dem Nichts haben. Daraus schlussfolgert Thomas, dass sie von einem einzigen Ersten [Seienden] stammen und dies identifiziert er mit Gott.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Ebd.: „Secundum est, ut in re quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse: non quidem prioritate temporis vel durationis, ut prius non fuerit et postmodum sit; sed prioritate naturae, ita quod res creata si sibi relinquatur, consequatur non esse, cum esse non habeat nisi ex influentia causae superioris.“ Vgl. Aertsen (1988), S. 119-27 (*Per viam creationis*), bes. S. 122.

<sup>29</sup> Leider ist diese Tatsache von vielen Thomisten nicht beachtet. Mehr über die Verwendung von neuplatonischen Quellen, vgl. Kremer (1971), S. 419-24; Kremer (1962), S. 321-44. Dazu hat Kremer (1971: 424) eine ausgeglichene Bewertung geäußert: „All diese platonisch-neuplatonischen Motive hat Thomas für das oberste Prinzip der Dinge, das für ihn das Wesen des Seins, des Guten und Einen bedeutete, gelten lassen. Ja sie sind sogar, wie er am Ende einer vorzüglichen Darstellung dieser platonischen Motive und Gedankengänge einmal bemerkt, verissima ... et fidei christianae consona. Seine Polemik richtet sich lediglich gegen die vielen formae separatae, etwa den homo separatus etc. Daß dieser die humanitas omnium hominum sensibilibum sei, lehnt er ab, nicht dagegen, daß Gott das bonum, esse und unum alles Guten, Seienden und Einen sei.“ Die Quellen verweisen auf Thomas, *Super De div. nom.*, proem. (ed. Pera, p. 2): „Haec igitur Platoniorum ratio fidei non consonat nec veritati, quantum ad hoc quod continet de speciebus naturalibus separatis, sed quantum ad id quod dicebant de primo rerum principio, verissima est eorum opinio et fidei Christianae consona.“ Vgl. Boland (1996), S. 11-12; Aertsen (2012), S. 264-66; te Velde (2015).

<sup>30</sup> Vgl. Kremer (1972), Sp. 447: „Da wir den Schöpfungsakt zudem nicht aus unserem Erfahrungsbereich kennen, erweist er sich als interpretationsbedürftig. Eins der Interpretationsmittel wird – neben dem platonischen Partizipationsbegriff [...] – die Plotinische E.-Vorstellung. ... Bei Thomas von Aquin wird die Interpretationsfunktion von <E.> für die Schöpfung besonders ersichtlich: «quod productio universalis entis a Deo non sit motus nec mutatio, sed sit quaedam simplex emanatio». Wie die Plotinische so ist auch die Thomanische E. im Sinne einer Partizipation und «Explikation» aufzufassen.“

<sup>31</sup> Vgl. *Super II Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, co. (ed. Mand., t. 2, p. 451): „Emanatio creaturarum a Deo est sicut exitus artificiorum ab artifice; unde sicut ab arte artificis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutes naturales.“; *STh I*, q. 45, a. 1, co. (ed. Leon., t. 4, p. 464a-b): „Sicut supra dictum est, non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. [...] Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.“ Vgl. te Velde (2006), S. 123-46.

<sup>32</sup> Wippel (2000: 400-02) liefert auch eine Darstellung zum ersten Argument. Ich stimme dieser Darstellung aber nicht zu.



Die anderen drei Punkte können an dieser Stelle nicht detailliert herausgearbeitet werden. Deshalb erfolgt nur eine kurze Darstellung. Die zweite *ratio* stimmt mit dem Weg des Ausschlusses (*per viam remotionis*) überein:

Viderunt summi philosophi nullum corpus esse Deum, et ideo cuncta corpora trascenderunt quaerentes Deum. Viderunt etiam quidquid mutabile est non esse summum Deum omniumque principium, et ideo omnem animam mutabilesque spiritus trascenderunt. Deinde viderunt omne quod mutabile est non posse esse nisi ab illo qui incommutabiliter et simpliciter est. Intellexerunt ergo eum et omnia ista fecisse et a nullo fieri potuisse. (ebd., v. 24-30)

Secunda ratio sumitur per viam remotionis, et est talis. Ultra omne imperfectum oportet esse aliquod perfectum, cui nulla imperfectio admisceatur. Sed corpus est quid imperfectum, quia est terminatum et finitum suis dimensionibus et mobile. Ergo oportet ultra corpora esse aliquid quod non est corpus. Item, omne incorporeum mutabile de sui natura est imperfectum. Ergo ultra omnes species mutabiles, sicut sunt animae et angeli, oportet esse aliquod ens incorporeum et immobile et omnino perfectum, et hoc est Deus. (ebd., p. 88-89)

Die dritte *ratio* wird durch den Weg der Erhabenheit hinsichtlich des Seins (*per viam eminentiae quantum ad esse*) aufgefasst.:

Consideraverunt etiam quidquid est in substantiis vel corpus esse vel spiritum, meliusque aliquid spiritum esse quam corpus, sed longe meliorem qui spiritum fecit et corpus. (ebd., v. 31-33)

Tertia ergo sumitur ratio per viam eminentiae in esse, et est talis. Bonum et melius dicuntur per comparisonem ad optimum. Sed in substantiis invenimus corpus bonum et spiritum creatum melius, in quo tamen bonitas non est a seipso. Ergo oportet esse aliquod optimum a quo sit bonitas in utroque. (ebd., p. 89)

Die vierte *ratio* stimmt mit dem Weg der Erhabenheit hinsichtlich der Erkenntnis (*per viam eminentiae quantum ad cognitionem*) überein:

Intellexerunt etiam, corporis speciem esse sensibilem et spiritus speciem intelligibilem, et intelligibilem speciem sensibili praetulerunt. Sensibilia dicimus, quae visu tactuque corporis sentiri queunt; intelligibilia, quae conspectu mentis intelligi. Cum igitur in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent, viderunt esse aliquid quo illa speciosa facta sunt, ubi est prima et incommutabilis species, ideoque incomparabilis; et illud esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non

Quarta sumitur per eminentiam in cognitione, et est talis. In quibuscumque est invenire magis et minus speciosum, est invenire aliquod speciositatis principium, per cuius propinquitatem aliud alio dicitur speciosius. Sed invenimus corpora esse speciosa sensibili specie, spiritus autem speciosiores specie intelligibili. Ergo oportet esse aliquid a quo utraque speciosa sint, cui spiritus creati magis appropinquant. (ebd.)<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Vgl. Wagner (1989). Wagner hat darauf hingewiesen, dass das „nobile“ eine von Gott und allen Geschöpfen gemäß mehr und weniger prädzierbare Vollkommenheit sei. (Ebd., S. 95-7)

esset, et ex quo cuncta facta essent. (ebd.,  
p. 70, v. 1-9)

Anschließend ist darauf hinzuweisen, dass Thomas die heterogenen Gottesbeweise des Lombarden im Licht der *triplex via* interpretiert und er wiederum die *triplex via*, angesichts der Unterscheidung von *esse* und *essentia*, deutet. Aufgrund des empfangenen Seins verfolgt er den Weg der Ursächlichkeit und aufgrund der unvollkommen Empfangsweise wählt er den Weg des Ausschlusses und der Erhabenheit. Diese metaphysische Vorgehensweise (*esse-essentia* und Seinsweise und Empfangsweise) wird des Weiteren auf die Epistemologie, besonders auf seine Behandlung der natürlichen Gotteserkenntnis durch die Geschöpfe, angewandt.

## **2.2 Die erkenntnistheoretischen und ontologischen Voraussetzungen der natürlichen Gotteserkenntnis (q. 1)**

### **2.2.1 Die Möglichkeit der Gotteserkenntnis durch Geschöpfe (a. 1)**

Nach seiner Auslegung der ersten Textenteilung folgt Thomas der Fragestellung des Lombardus, wie durch die Spur zu der Gotteserkenntnis gelangt werden kann (*qualiter venit in cognitionem Dei per vestigium creaturarum*). Die Diskussion konzentriert sich auf zwei Themen: Die göttliche Erkenntnis (q. 1) und auf die Spur der Geschöpfe (q. 2). Die erste Quaestio teilt sich in vier Fragen: (1) Ob Gott aus den Geschöpfen erkennbar sei (a. 1); (2) Ob Gottes Existenz an sich bekannt sei (a. 2); (3) Ob er durch Geschöpfe erkannt werden könne, und welchen es zukomme, Gott durch Geschöpfe zu erkennen (a. 3); (4) Was die Philosophen von Gott durch Geschöpfe erkennen können würden (a. 4).<sup>34</sup>

Bevor der erste Artikel behandelt werden kann, muss auf eine charakteristische Vorgehensweise des Thomas hingewiesen werden. Bei ihm ist *sacra doctrina* in einem einheitlichen Wahrheitsverständnis zu verstehen. So ist das Zusammenspiel von Theologie und Philosophie, Glaube und Vernunft und den zusammenhängenden Prinzipien, die aus Psychologie, Anthropologie und Epistemologie genommen sind, ersichtlich. Um die natürlichen Grenzen des menschlichen Wissens hinsichtlich der Gotteserkenntnis zu erklären,

---

<sup>34</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, div. prim. part. text. (ed. Mand., t. 1, p. 90): „Quia autem in parte ista ostenditur qualiter venit in cognitionem Dei per vestigium creaturarum, ideo quaeruntur duo: primo de divina cognitione; secundo de creaturarum vestigio. Circa primum quaeruntur quatuor: 1. utrum Deus sit cognoscibilis a creaturis; 2. utrum Deum esse sit per se notum; 3. utrum possit cognosci per creaturas, et quorum sit Deum per creaturas cognoscere; 4. quid de Deo philosophi per creaturas cognoscere potuerunt.“ Forschungsliteratur zur ersten Quaestio, vgl. Krämer (2000), S. 33-61; Moreland (2010), S. 79-91. Die Ähnlichkeit der Strukturierung bei Thomas und Bonaventura ist erstaunlich, aber wir können an dieser Stelle nicht näher darauf eingehen. Vgl. Rosenmöller (1925), S. 61-93 („Die Gottesbeweise aus der Schöpfung“); Krämer (2000), S. 46-52.

stellt Thomas oft den menschlichen Intellekt dem göttlichen und engelhaften Intellekt, in Bezug auf ihre Erkenntnisweise, wie sie sich und andere Wesen erkennen, gegenüber.<sup>35</sup> Dies wird vor allem im vorliegenden Artikel deutlich.

Mit der Frage, ob Gott aus den Geschöpfen erkennbar sei (*utrum Deus sit cognoscibilis a creaturis*),<sup>36</sup> bemüht sich Thomas im *corpus articuli*, einer bestimmten Fragestellung auf den Grund zu gehen. Die Frage ist nicht, ob Gott durch sein Wesen unmittelbar betrachtet werden kann (*in essentia sua immediate videri*). Vielmehr wird untersucht, ob er überhaupt auf irgendeine Weise (*quocumque modo*) erkannt werden kann. Die zugängliche Erkennbarkeit Gottes ist, wie Thomas betont, nicht in der Weise zu verstehen, dass sein Wesen begriffen wird (*comprehendi*).<sup>37</sup> Um die Inadäquatheit der kreatürlichen Gotteserkenntnis *per essentiam* darzustellen, führt Thomas besonders ein seinsmäßig erkenntnistheoretisches Grundprinzip ein: Das Wissen wird nicht nach dem Modus des erkannten Dinges, sondern nach dem Modus des Erkennenden (*per modum cognoscentis*) produziert. Aber es gibt überhaupt kein Geschöpf, dessen Modus (sowohl seinsmäßig oder erkenntnismäßig) die Hoheit der göttlichen Majestät berühren kann. Daraus schließt Thomas: „Daher ist es notwendig, dass Gott von keinem Geschöpf vollkommen erkannt wird, wie er sich selbst erkennt (*sicut ipse seipsum cognoscit*)“.<sup>38</sup>

Zwei Punkte sind bemerkenswert. Erstens verfasst Thomas in seiner Darstellung einen umfassenden Leitsatz bezüglich der Grenze der kreatürlichen Gotteserkenntnis: *omne cognoscens habet cognitionem de re cognita, non per modum rei cognitae, sed per modum cognoscentis*. Die Phrase „*modus cognoscentis*“ hängt mit der vorgenannten Phrase „*modus*

---

<sup>35</sup> Vgl. Donohoo (1999), hier S. 353.

<sup>36</sup> Statt der vom Editor hinzugefügten Überschrift „*Utrum Deus possit cognosci ab intellectu creato*“ wird die Überschrift jedes Artikels in unserer Forschung direkt aus dem Prolog des Thomas übernommen. Vgl. auch *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 2; *STh I*, q. 12, a. 12.

<sup>37</sup> Über die Bedeutung von „begreifen“ (*comprehendere*), vgl. *Super IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 3; *Q.D. De ver.* q. 2, a. 2, ad. 5 und q. 8, a. 2; *ScG III*, c. 55; *STh I*, q. 12, a. 7.

<sup>38</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, sol. (ed. Mand., t. 1, p. 91): „Respondeo dicendum, quod non est hic quaestio, utrum Deus in essentia sua immediate videri possit, hoc enim alterius intentionis est; sed utrum quocumque modo cognosci possit. Et ideo dicimus quod Deus cognoscibilis est; non autem ita est cognoscibilis, ut essentia sua comprehendatur. Quia omne cognoscens habet cognitionem de re cognita, non per modum rei cognitae, sed per modum cognoscentis. Modus autem nullius creaturae attingit ad altitudinem divinae majestatis. Unde oportet quod a nullo perfecte cognoscatur, *sicut ipse seipsum cognoscit*.“ (Hervorh. v. mir) Zur Anschauung des göttlichen Wesens bei Thomas, vgl. *Super IV Sent.*, d. 49, q. 2, aa. 1-7; *Q.D. De ver.* q. 8, aa. 1-4; *ScG III*, cc. 47-57; *STh I*, q. 12, aa. 1-13. Vgl. auch Hoye (1976); Torrell (1997). Zur Anschauung Gottes im Vergleich zur Erkenntnisweise zwischen Gott, Engeln und Menschen, vgl. *Q.D. De ver.* q. 8, a. 3, ad 17 (ed. Leon., t. 22/2, p. 227-8, v. 383-99): „Tripliciter aliquid videtur: uno modo per essentiam suam, sicut quando ipsa essentia visibilis coniungitur visui, sicut oculus videt lucem; alio modo per speciem, quando scilicet similitudo ipsius rei ab ipsa re imprimitur in visum, sicut cum video lapidem; tertio modo per speculum, et hoc est quando similitudo rei per quam cognoscitur non fit in visu immediate ab ipsa re sed ab eo in quo similitudo rei repraesentatur, sicut in speculo resultant species sensibilium. Primo igitur modo videre Deum est naturale soli Deo, supra naturam vero hominis et Angeli; sed secundo modo videre Deum est naturale angelo; tertio autem modo videre Deum est naturale ipsi homini qui venit in cognitionem Dei ex creaturis utcumque Deum repraesentantibus.“

*recipiendi*“ zusammen. Die beiden basieren auf dem *modus essendi* und haben ein ontologisches Verhältnis: *agere sequitur esse* oder *operari sequitur esse*.<sup>39</sup> Sie können gemäß Tomarchio (1998) als „das *modus*-Prinzip“ bezeichnen.<sup>40</sup> Nach Tomarchio wendet Thomas es als „einen hermeneutischen Schlüssel“ oder als „ein metaphysisches Axiom“ an. Das *modus*-Prinzip gilt sowohl für das unerschaffene als auch für das geschaffene Sein. In der Analyse bildet dies eine Einheit in der Verschiedenheit.<sup>41</sup> Besagtes kann durch den nächsten Punkt erklärt werden. Zweitens ist es eine hoch interessante Bemerkung, dass nur Gott den vollkommenen Erkenntnismodus besitzt, nämlich die vollkommene Selbsterkenntnis. Diese hat mit seinem Seinsmodus zu tun. Denn nur Gott allein kann einen hervorragenden Seinsmodus besitzt, indem sein *esse* und *essentia* identisch sind. Daraus schlussfolgert Thomas, dass Gott einen hervorragenden Erkenntnismodus besitzt, der es ihm ermöglicht durch sein Wesen (*per essentiam*) zu erkennen und daher vollkommen sich selbst (*perfecte seipsum*) zu erkennen.<sup>42</sup> An dieser Stelle kommt zum ersten Mal eine Überlegung zum Vorschein, die Thomas im

---

<sup>39</sup> Ein gutes Beispiel, wie Thomas dieses Prinzip auf die Erkenntnis- und Seinsweise zwischen Gott, Engeln und Menschen anwendet, ist *STh* I, q. 12, a. 4, co. (ed. Leon., t. 4, p. 120b-121a): „Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quaedam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali: et huiusmodi sunt omnia corporalia. Quaedam vero sunt, quorum naturae sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes: et huiusmodi sunt substantiae incorporeae, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens.“ Ebd., a. 11, co. (p. 135a): „Modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis.“

<sup>40</sup> Das *modus*-Prinzip kann auf die zwei häufigsten Formulierungen des Prinzips zurückgeführt werden: „Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.“ (*STh* I, q. 75, a. 5, co. [ed. Leon., t. 5, p. 202a]); „Omne quod est in aliquo sit in eo per modum eius in quo est.“ (*Q.D. De ver.*, q. 2, a. 5, co. [ed. Leon., t. 22/1, p. 62-3, v. 277-79]) John Tomarchio bietet die philosophischen und lexikologischen Untersuchungen. Vgl. Tomarchio (1998); Tomarchio (1999); Tomarchio (2001); Wippel (2007c).

<sup>41</sup> Tomarchio (1998), S. 318: „In the full-length philosophical study in which I presented an earlier version of these four indices, the phrase *modus essendi* progressively emerges as Aquinas’s metaphysically most significant specification of the principle’s key term, *modus*. Aquinas uses this principle as a metaphysical axiom in argumentation across the range of philosophical problems and to argue for some of his most distinctive doctrines. He employs it to account for the unity in multiplicity that obtains in knowledge, in action, in the composition of form and matter, and in the composition of essence and existence. In the order of knowing, he employs it to develop a metaphysics of knowledge in terms of the identity of a form’s *ratio* and a multiplicity in its modes of existing. In the order of being, he employs it according to the same distinction between *ratio* and modes of existing to negotiate receptions of perfection: the reception of form according to the mode of matter, of the similitude of the agent according to the mode the patient, of a thing’s existence according to the mode of its substance, and of grace according to the mode of nature.“ Weiter weist er hat darauf hin: „To call it principle of reception suggests a failure to give due priority to the metaphysical crux of the principle, namely, the concept of a thing’s mode of being.“ (Ebd., Anm. 15)

<sup>42</sup> Vgl. Thomas, *ScG* I, c. 45: „Quod intelligere Dei est sua essentia.“; c. 46: „Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per suam essentiam.“; c. 47: „Quod Deus intelligit perfecte seipsum.“; c. 48: „Quod Deus primo et per se solum seipsum cognoscit.“ In c. 47 findet sich eine für unsere Forschung erhellende Aussage: „Ipsa autem divina essentia, quae est species intelligibilis qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem; estque intellectui ipsius idem omnino. Seipsum igitur Deus perfectissime cognoscit.“ (ed. Leon., t. 13, p. 138a) Über Gottes Selbsterkenntnis, vgl. auch *Q.D. De ver.* q. 2, a. 2: „Utrum Deus cognoscat vel sciat seipsum“; *STh* I, q. 14, a. 2.

weiteren Verlauf entwickeln wird. Diese Thematik betrifft die Selbsterkenntnis *per essentiam*.<sup>43</sup> Dies wird später thematisiert, besonders in Verbindung mit der Frage, ob der menschliche Intellekt *per essentiam* oder *per species* erkennt.<sup>44</sup>

Nach der Beseitigung der Betrachtungsweise, die einen möglichen Zugang zur Gotteserkenntnis durch unmittelbare Anschauung oder durch das Begreifen seines Wesens bevorzugt, wird Thomas die grundsätzliche Erkennbarkeit Gottes in seinen Stellungnahmen zu den Einwänden weiter erläutern. Im weiteren Verlauf werden nur die wichtigsten behandelt.

Der erste Einwand bringt ein starkes Argument gegen die Möglichkeit der kreatürlichen Gotteserkenntnis vor. Es stützt sich auf die Autorität des Dionysius, dass wir weder Gott sagen noch erkennen können. Dionysius' Argument ist, dass die Erkenntnis nur zu den existierenden Dingen (*existentia*) gehöre. Aber Gott sei über alle existierenden Dinge. Daher sei er über aller Erkenntnis.<sup>45</sup> Thomas' Stellungnahme beruft sich auf die Seinsverfassung. Obwohl Gottes Seinsweise verschiedenartig und in hervorragender Weise als die der existierenden Dinge ist, ist nicht zu sagen, dass Gott überhaupt von der Seiendheit unberührt (*expers entitatis*) sei. Daraus folgt, dass Gott auch nicht völlig von der Erkenntnis unbetroffen ist. Gott wird aber nicht auf die Art und Weise der anderen existierenden Dinge erkannt, die vom geschaffenen Intellekt begriffen werden können.<sup>46</sup> Thomas folgt in seiner Darlegung nicht dem Imago-Dei-Motiv, wie Bonaventura es tut, sondern konzentriert sich auf den Gedankengang des Petrus Lombardus, der auf Röm. 1,20 basiert und das von ihm angeführte *modus*-Prinzip.<sup>47</sup> Während

---

<sup>43</sup> Vgl. unsere Analyse zu Thomas' Stellungnahme 3 (ad 3) und relevante Stelle im seinen Kommentar zu Boethius' *De Trinitate*.

<sup>44</sup> Diese Thematik wird in *Q.D. De ver.* q. 10, a. 8 („Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem“) behandelt.

<sup>45</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, arg. 1 (ed. cit., p. 90): „Videtur quod Deus non sit cognoscibilis a creato intellectu. Dicit enim Dionysius, cap. 1 *De div. nom.* [...] quod Deum nec dicere nec intelligere possumus: quod sic probat. Cognitio est tantum existentium. Sed Deus est supra omnia existentia. Ergo est supra omnem cognitionem.“ Das Zitat ist aus Dionysius's *Über göttliche Namen* (PG 3, p. 587). Es ist bemerkenswert, dass Thomas und Bonaventura die gleiche Frage stellen und den gleichen ersten Einwand anführen. Sie beide fragen nach der Erkennbarkeit Gottes. Bei Thomas heißt es „*utrum Deus sit cognoscibilis a creaturis*“ und bei Bonaventura heißt es „*utrum Deus sit cognoscibilis a creata*“. Sie beide beginnen in ihrem ersten Einwand mit Dionysius. Aber Thomas führt dazu ein Argument an und spricht besonders vom Verhältnis zwischen Existenz und Erkennbarkeit. Dieses Argument hebt Thomas' Seinsverständnis hervor. Bonaventura führt lediglich die Autorität des Dionysius an und liefert kein Argument. Vgl. Bonaventura, *In I Sent.*, d. 3, a. 1, q. 1, arg. 1 (ed. Quaracchi, t. 1, p. 67a): „Per auctoritatem Dionysii de Divinis Nominibus: «Deum neque dicere neque intelligere possibile est.»“

<sup>46</sup> Ebd., ad. 1 (p. 91): „Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus non est hoc modo existens sicut ista existentia, sed in eo est natura entitatis eminenter; unde non est omnino expers entitatis; ita etiam non omnino est expers cognitionis, quin cognoscatur; sed non cognoscitur per modum aliorum existentium, quae intellectu creato comprehendi possunt.“ Vgl. *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 2, ad 4 (ed. Leon., t. 50, p. 85, v. 168-76): „Ad quartum dicendum quod, intellectus et intelligibile sunt unius generis sicut potentia et actus. Deus autem quamvis non sit in genere intelligibilium quasi sub genere comprehensum, utpote generis naturam participans, pertinet tamen ad hoc genus ut principium. Eius etiam effectus non sunt extra genus intelligibilium; unde et hic per effectus et in patria per essentiam cognosci potest.“; *STh I*, q. 12, a. 1, ad 3.

<sup>47</sup> Krämer (2000: 54) hat gut auf die unterschiedliche Akzentsetzung zwischen den beiden Theologen hingewiesen: „Während Bonaventura vor allem beim alles überragenden Erkenntnisobjekt ansetzt, geht Thomas ganz vom erkennenden Subjekt aus. So steht für ihn der Grundsatz im Mittelpunkt, dass für die Art und Weise der

das Seinsverhältnis zwischen Gott und allen Geschöpfen die grundlegende Erkennbarkeit Gottes durch Kreaturen bildet, wird die Erkenntnisweise und die Grenze der natürlichen Intellekte von ihrer Ungleichheit der Seinsweise bestimmt. Diese Einsicht wird in der nächsten Stellungnahme verdeutlicht.

Der dritte Einwand berücksichtigt die Funktion der Spezies (*species*) im Erkenntniserwerb. Jede Erkenntnis geschehe durch irgendeine Spezies, durch deren Beformung (*informatio*) sich eine Angleichung (*assimilatio*) des Erkennenden an das erkannte Ding vollziehe. Aber von Gott könne, aufgrund seiner Einfachheit, keine Spezies abstrahiert werden. Daher sei er unerkennbar.<sup>48</sup> Thomas betrachtet die Spezies erneut hinsichtlich seines ontologischen Grundsatzes. Die Spezies, wodurch die Erkenntnis geschieht, befinde sich im Erkenntnisvermögen (*potentia cognoscens*), gemäß der Weise des erkennenden Subjekts. Die Spezies der materiellen Dinge, die mehr stofflich als der menschliche Verstand sind, befindet sich im menschlichen Intellekt einfacher (*simplicior*) als in den Dingen, deren Erkenntnisweise nach Art und Weise der Abstraktion (*per modum abstractionis*) bezeichnet wird. Gott und Engel seien einfacher als der menschliche Intellekt und so sei die Spezies, die von ihnen in unserem Intellekt bewirkt wird (*efficitur*) und wodurch sie erkannt werden, weniger einfach. Daraus schließt Thomas, dass wir sie (Gott und Engel) nicht durch Abstraktion (*per abstractionem*), sondern durch deren Einprägung (*per impressionem*) in unserem Verstand erkennen.<sup>49</sup> Thomas' Erklärung führt zu einigen Problemen, die sich vor allem auf Fragen nach den Quellen und den Lehrmeinungen beziehen. Im Anschluss an van Steenberghen vertritt Wippel (2000: 386) die These, dass die Ausdruckweise „per impressionem“ augustinisch sei und sich aus der

---

Erkenntnis die Seinsverfassung des Erkennenden und nicht die des Erkenntnisgegenstandes ausschlaggebend ist. Bonaventura betont hier das Entsprechungsverhältnis, das zwischen beiden besteht, und kann so bereits an dieser Stelle das Imago-Dei-Motiv ins Spiel bringen.“ Weiter vgl. Krämer (2000), S. 47 und Bonaventura, *In I Sent.*, d. 3, a. 1, q. 1, ad 1 (ed. Quaracchi, t. 1, p. 69a): „Ad primam cognitionem requiritur proportio convenientiae; et talis est in anima repectu Dei, quia «quodam modo est anima omnia», per assimilationem ad omnia, quia nata est cognoscere omnia, et maxime est capax Dei per assimilationem, quia est imago et similitudo Dei.“

<sup>48</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, arg. 3 (ed. cit., p. 90): „Omnis cognitio est per speciem aliquam, per cujus informationem fit assimilatio cognoscentis ad rem cognitam. Sed a Deo non potest abstrahi aliqua species, cum sit simplicissimus. Ergo non est cognoscibilis.“ Über *per informationem*, vgl. *Super I Sent.*, d. 34 q. 3 a. 1, ad 4 (ed. cit., p. 798-9): „Est etiam quaedam assimilatio per informationem, quae requiritur ad cognitionem: sicut visus assimilatur colori, cujus specie informatur pupilla. Haec autem informatio non potest fieri in intellectu nostro, secundum viam naturae, nisi per species abstractas a sensu: quia, sicut dicit Philosophus, III *De anima*, [...] sicut se habet color ad visum, ita phantasmata ad intellectum; et ideo constat quod hoc modo intellectus magis potest assimilari sensibilibus quam divinis.“; *STh I*, q. 12, a. 9, arg. 1. Die Terminologie „informatio“ („informare“) ist ein Synonym für „formatio“ („formare“), vgl. de Rijk (2005), S. 57f.

<sup>49</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, ad 3 (ed. cit., p. 92): „Species, per quam fit cognitio, est in potentia cognoscente secundum modum ipsius cognoscentis: unde eorum quae sunt magis materialia quam intellectus, species est in intellectu simplicior quam in rebus; et ideo hujusmodi dicuntur cognosci per modum abstractionis. Deus autem et angeli sunt simpliciores nostro intellectu; et ideo species quae in nostro intellectu efficitur, per quam cognoscuntur, est minus simplex. Unde non dicimur cognoscere ea per abstractionem, sed per impressionem ipsorum in intelligentias nostras.“

Illuminationslehre ergebe.<sup>50</sup> Dies kann aber nicht sein. Dank der Quellenforschung von Black wurde festgestellt, dass die vorliegenden Stellen typisch für einen avicennischen Diskurs über die Erkenntnis der separaten Substanzen durch Einprägungen sind. Nach Black (2014: 220) gebe es bei Thomas sechs Textstellen. Diese werden gemeinsam durch folgende zwei Tropen charakterisiert: (1) Unterscheidung zwischen Wissen durch Abstraktion und Wissen durch Einprägung; (2) Unter dem Gesichtspunkt der Einfachheit.<sup>51</sup> Dies kann auch unter Betrachtung der Autorität Avicennas in verschiedenen Texten durch Thomas direkt bestätigt werden, wie in *Super Sent.*<sup>52</sup> oder in *Super Boet. De trin.*<sup>53</sup> Hieraus ergibt sich, dass Thomas einerseits dem Prinzip der Erkenntnisweise durch die Spezies zustimmt, aber andererseits die mögliche Vermittlung der Spezies von Gott und Engeln durch Einprägung nicht ausschließt. Thomas' Haltung ist somit neutral. Und die von ihnen verursachte Spezies muss der menschlichen Natur in Existenz und Erkennbarkeit entsprechen.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Vgl. Wippel (2000), S. 386: „Thomas does not explain here what he understands by this ‚impression‘ and it sounds surprisingly like certain language used by Augustine in developing his own doctrine of illumination.“ Er folgt die Meinung von van Steenberghen, vgl. ebd., Anm. 20.

<sup>51</sup> Vgl. Black (2014). Black behandelt die sechs Stellen bei Thomas. Sie sind in chronologischer Reihenfolge: *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, ad 3; *Super II Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, ad 4; *Super IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1; *Q.D. De ver.* q. 18, a. 5, sc 3; *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 2; *Q.D. De an.* q. 17, ad. 4. Obgleich sich Thomas spät in *STh* nicht mehr explizit auf den avicennischen Diskurs bezieht (Black 2014: 229, Anm. 37), schließt diese Erkenntnisweise nicht aus, das Zukünftige (*futura*) durch Einprägung zu erkennen. Vgl. *STh* I, q. 86, a. 4, ad 2 (ed. Leon., t. 5, p. 354a): „Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem a sensibus accipiat; ideo non est secundum naturam animae quod futura cognoscat cum a sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corporalium. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda.“ Über „futura contingentia“, vgl. auch *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 1 (ed. Leon., t. 50, p. 82, v. 152-8).

<sup>52</sup> *Super II Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, ad 4 (ed. Mand., t. 2, p. 415): „Intellectus creatus intelligit Deum non per identitatem naturae, sed per unionem ad ipsum, quae est vel per aliquam similitudinem non quidem abstractam, sed effluxam a Deo in intellectum; et hunc modum intelligendi vocat Avicenna [...] per impressionem, dicens intelligentias in nobis esse ex hoc quod impressiones earum in nobis sunt.“ *Super IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 2, co. (ed. Fretté, t. 11, p. 483a): „Et ideo alius modus intelligendi substantias separatas ponitur ab Avicenna in sua *Metaph.*, scilicet quod substantiae separatae intelliguntur a nobis per intentiones suarum quidditatum, quae sunt quaedam ipsarum similitudines non abstractae ab eis, quia ipsamet sunt immateriales, sed impressae ab eis in animabus nostris.“

<sup>53</sup> *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 2, co. (ed. Leon., t. 50, p. 84, v. 47-63): „Dicendum, quod dupliciter aliqua res cognoscitur: uno modo per formam propriam, sicut oculus videt lapidem per speciem lapidis, alio modo per formam alterius similem sibi, sicut cognoscitur causa per similitudinem effectus, et homo per formam sue ymaginis. Per formam autem suam aliquid dupliciter videtur: uno modo per formam quae est ipsa res, sicut Deus se cognoscit per essentiam suam, et etiam angelus se ipsum; alio modo per formam quae est ab ipso: sive sit abstracta ab ipso, quando scilicet forma immaterialior est quam res, sicut forma lapidis abstrahitur a lapide, sive sit impressa intelligenti ab eo, utpote quando res est simplicior quam similitudo per quam cognoscitur, sicut Avicenna dicit quod intelligentias cognoscimus per impressiones earum in nobis.“

<sup>54</sup> Vgl. ebd. (p. 84, v. 70-82): „Similitudo etiam quaecumque impressa ab ipso [Deo] in intellectum humanum non sufficeret ad hoc quod faceret eius essentiam cognosci, cum in infinitum excedat quamlibet formam creatam, ratione cuius intellectui per formas creatas peruius non potest esse Deus, ut Augustinus dicit. Nec etiam in statu huius uie cognoscitur Deus a nobis per formas pure intelligibiles, quae sint aliqua similitudo ipsius propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, ut dictum est. Vnde relinquitur quod solummodo per effectus formam cognoscatur.“

Im fünften Einwand beschäftigt er sich mit Vorstellungsbildern (*phantasmata*). Nach Aristoteles in *Über die Seele* verhalten sich die Vorstellungsbilder zum Intellekt wie die Farben zum Sehvermögen.<sup>55</sup> Aber das körperliche Sehvermögen sehe nicht ohne Farbe. Daher verstehe unser Intellekt nicht ohne Vorstellungsbilder. Weil nun von Gott irgendein Vorstellungsbild nicht geformt werden könne, wie es im Jesaja heißt, scheine es, dass Gott durch unseren Intellekt nicht erkennbar ist.<sup>56</sup> Thomas' Antwort ist dem dritten Einwand ähnlich. Er erklärt zuerst die Notwendigkeit der Vorstellungsbilder und drückt dann eine Ausnahme aus. Der Philosoph spreche von einer Erkenntnis des Intellekts, die uns naturgemäß (*connaturali nobis*) gemäß dem irdischen Lebenszustand ist. Aus diesem Grund könne Gott von uns nur durch Vorstellungsbilder erkannt werden und zwar nicht durch die von ihm selbst, sondern durch die des von ihm Verursachten (*causati sui*), wodurch wir zu ihm gelangen. Aber dies schließe nicht aus, dass es andere intellektuelle Erkenntnis geben kann, die uns nicht ein natürliches, sondern ein höheres Verfahren ist. Das höhere Verfahren bezeichnet Thomas als „durch den Einfluss des göttlichen Lichtes“ (*per influentiam divini luminis*) und er räumt ein, dass Vorstellungsbilder dafür nicht notwendig sind.<sup>57</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass für Thomas Möglichkeit und Grenzen der Gotteserkenntnis durch Geschöpfe auf den Seinszusammenhang gründen. Er berücksichtigt verschiedene Arten der Erkenntnisweise in Bezug auf das *modus*-Prinzip. Die Erkenntnisweise folgt immer seiner Seinsweise. Obgleich unsere naturmäßige Erkenntnisweise mit Spezies und Vorstellungsbildern verbunden ist, schließt es die Sonderfälle nicht aus (Wissen *per impressionem*, Wissen *per fluentiam divini luminis*). Später wird Thomas auch dazu anmerken, dass sogar Offenbarung mit der Weise übereinstimmen muss, in der wir sie mit Hilfe von den aus sinnlichen Dingen entnommenen Ähnlichkeiten erkennen.<sup>58</sup> Schließlich, im Lichte der Analyse der metaphysischen Erkenntnislehre, sehen wir einen Anhaltspunkt für das Verhältnis zwischen Selbsterkenntnis und *esse-essentia* bei Gott und den Menschen.

<sup>55</sup> Vgl. Aristoteles, *De an.*, III c. 7 (431 a 14); c. 5 (430 a14-17).

<sup>56</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, arg. 5 (ed. Mand., t. 1, p. 90): „Philosophus dicit, III *De anima* [...], quod ita se habent phantasmata ad intellectum, sicut colores ad visum. Sed visus corporalis nihil videt sine colore. Ergo intellectus noster nihil intelligit sine phantasmate. Cum igitur de Deo non possit formari aliquod phantasma, ut dicitur Isa., 40, 18: *quam imaginem ponetis ei?* videtur quod non sit cognoscibilis a nostro intellectu.“

<sup>57</sup> Ebd., ad. 5 (p. 92): „Philosophus, III *De anima*, text. 30, loquitur de cognitione intellectus connaturali nobis secundum statum viae; et hoc modo Deus non cognoscitur a nobis nisi per phantasma, non sui ipsius, sed causati sui per quod in ipsum devenimus. Sed per hoc non removetur quin cognitio aliqua possit esse intellectus, non per viam naturalem nobis, sed altiore, scilicet per influentiam divini luminis ad quam phantasma non est necessarium.“ Vgl. *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 1 (ed. Leon., t. 50, p. 80-83): „Utrum mens humana in cognitione veritatis nova illustratione divine lucis indigeat.“ Dies werden wir später behandeln.

<sup>58</sup> Vgl. Wippel (2000: 387) und Thomas, *Super Boet. De trin.*, q. 6, a. 3 (ed. Leon., t. 50, p. 167, v. 99-113).



## 2.2.2 Die Zugänglichkeit der menschlichen Erkenntnis (a. 2)

Im zweiten Artikel widmet sich Thomas der Frage nach der Selbstverständlichkeit der Existenz Gottes (*utrum Deum esse sit per se notum*).<sup>59</sup> Zur Erklärung unterscheidet Thomas eine zweifache Aussageweise: „Gemäß der Sache selbst“ (*secundum ipsam rem*) oder „in Bezug auf uns“ (*quoad nos*). Wenn die Existenz Gottes an sich (*secundum se*) ausgesagt wird, dann bedeutet das: „Sein Sein selbst ist durch sich selbst bekannt und er selbst ist durch sich selbst erkennbar“ (*ipsum esse est per se notum, et ipse est per se intellectus*). Die Erkennbarkeit Gottes kommt nicht dadurch zustande, dass sie wie die materiellen Dinge durch den menschlichen Verstand erkennbar gemacht werden müssen.<sup>60</sup> Hier wird wieder deutlich, dass Gottes Erkenntnis eine Art von Selbsterkenntnis ist (vgl. a. 1). Wenn die Existenz Gottes in Bezug auf uns ausgesagt wird, dann kann dies wiederum auf zweifache Weise betrachtet werden. Hinsichtlich der Ähnlichkeit und der Teilhabe (*secundum similitudinem et participationem*) ist uns die Existenz Gottes nach ontologischer Wahrheit selbstevident, da alles Seiende Gott als ihr Exemplar nachgebildet ist.<sup>61</sup> Diesen Gedankengang wurde bereits in der Textenteilung behandelt. Allerdings darf nach Krämer (2000: 56) nicht übersehen werden, dass sich diese Erkenntnis auf der Ebene der Partizipation ereignet, ihr Erkenntnisobjekt aber nicht auf der Ebene seines eigentlichen Seins trifft. Hinsichtlich des Daseins Gottes als solches (*secundum suppositum*), wenn Gott in Betracht gezogen wird, insofern er in seiner Natur etwas Unkörperliches ist, dann ist die göttliche Existenz nicht *per se* bekannt. Thomas erwähnt, dass viele Philosophen, wie zum Beispiel Demokrit, die Wirkursache (*causa agens*) nicht setzen und daher die Existenz Gottes verleugnen.<sup>62</sup> Diesbezüglich liefert er eine Begründung:

---

<sup>59</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2 (ed. Mand., t. 1, p. 91, 93). Vgl. auch *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 3; *Q.D. De ver.* q. 10, a. 12; *ScG I*, c. 10-11; *STh I*, q. 2, a. 1; q. 88, a. 3. Zum Überblick über das „*per se notum*“ in den Werken des Thomas, vgl. Tuninetti (1996), S.11-26.

<sup>60</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, co. (ed. cit., p. 93-94): „Respondeo, quod de cognitione alicujus rei potest aliquis dupliciter loqui: aut secundum ipsam rem, aut quoad nos. Loquendo igitur de Deo secundum *seipsum*, *esse est per se notum, et ipse est per se intellectus, non per hoc quod faciamus ipsum intelligibile*, sicut materialia facimus intelligibilia in actu.“ (kursiv v. mir) Wippel (2000: 388, Anm. 23) folgt der von van Steenberghen empfohlenen Lesart: „Loquendo igitur de Deo secundum *se*, *ipsum esse est per se notum, et ipse est per se intelligibilis*, non per hoc quod faciamus ipsum *intelligibilem* [...]“. Im Hinblick auf Grammatik stimmen wir der Lesart zu, aber betreffs der Wesensbestimmtheit ist es nicht nötig, *ipse est per se intellectus* als *ipse est per se intelligibilis* zu korrigieren. Der Grund dafür ist, dass der Gedanke über Selbsterkenntnis Gottes schon im ersten Artikel übersehen worden ist.

<sup>61</sup> Ebd. (p. 94): „Loquendo autem de Deo per comparationem ad nos, sic iterum dupliciter potest considerari. Aut secundum suam similitudinem et participationem; et hoc modo ipsum esse, est per se notum; nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam, quae est a Deo exemplata; veritatem autem esse, est per se notum.“ Vgl. Wippel (2000), S. 388.

<sup>62</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, co. (ed. Mand., t. 1, p. 94): „Aut secundum suppositum, id est, considerando ipsum Deum, secundum quod est in natura sua quid incorporeum; et hoc modo non est per se notum; immo multi inveniuntur negasse Deum esse, sicut omnes philosophi qui non posuerunt causam agentem, ut Democritus et quidam alii, *I Metaphys.*“ Für Aristoteles' Verweis auf Demokrit, vgl. *Met. I*, c. 4 (985b 4-20).

Und der Grund liegt darin, dass die uns *per se* bekannten Dinge sofort durch die Sinne bekannten zustande gebracht werden. Sowie nachdem ein Ganzes und einen Teil gesehen wurde, ist sofort erkennbar, dass jedes Ganze größer als sein Teil ist, ohne irgendeine Untersuchung. Daher sagt der Philosoph: „Wir kennen die Prinzipien, sobald wir ihre Terme kennen.“<sup>63</sup> Aber wenn die Sinnlichen gesehen wurden, ist Gott nur erreichbar, indem auf die Tatsachen eingegangen wird, dass diese Dinge verursacht sind, dass jedes verursachte Ding von einer Wirkursache stammt und dass das erste Agens kein Körper sein kann. Auf diese Weise wird Gott nur durch Argumentation (*arguendo*) erreicht und nichts solcherart ist selbstverständlich. Und dies ist der Gedanke des Avicenna.<sup>64</sup>

Im *corpus articuli* hat Thomas die epistemischen Wahrheiten von den ontologischen Wahrheiten klar unterschieden. Die Existenz Gottes ist für Gott selbst und für alle Geschöpfe, in Hinblick auf ihre geschöpfliche Wahrheit, entweder gemäß Ähnlichkeit oder gemäß Teilhabe, *per se* evident und wahr. Aber sie ist in Hinblick auf den menschlichen Verstand nicht selbstverständlich. Dies hängt mit der Diskussion über das Ersterkannte der menschlichen Erkenntnis im 13. Jahrhundert zusammen.<sup>65</sup> Darunter sind die Ansichten von Johannes Damascenus und der ontologische Gottesbeweis von Anselm von Canterbury.<sup>66</sup> Hier ist Thomas' Erwiderung zu Damascenus zu berücksichtigen. Die Meinung des Damascenus ist in dem Sinne zu verstehen, dass die eingepflanzte oder angeborene göttliche Erkenntnis nicht gemäß dem, was in der Natur, sondern gemäß ihrer Ähnlichkeit ist. Gleichmaßen sei es auch bei dem Verlangen nach Gott in allen Geschöpfen, insofern Gott nicht hinsichtlich seiner Natur, sondern hinsichtlich seiner Ähnlichkeit betrachtet werde. Thomas zieht diesbezüglich ein

<sup>63</sup> Aristoteles, *Anal. post.*, I, 72 b 23-25. Vgl. Thomas, *Q.D. De ver.* q. 10, a. 12. Zu weiteren Quellenangaben, vgl. Tuninetti (1996), S. 24, Anm. 60.

<sup>64</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, co. (ed. cit., p. 94): „Et hujus ratio est, quia ea quae per se nobis nota sunt, efficiuntur nota statim per sensum; sicut visis toto et parte, statim cognoscimus quod omne totum est majus sua parte sine aliqua inquisitione. Unde Philosophus, *I Post.*: «Principia cognoscimus dum terminos cognoscimus.» Sed visis sensibilibus, non devenimus in Deum nisi procedendo, secundum quod ista causata sunt et quod omne causatum est ab aliqua causa agente et quod primum agens non potest esse corpus, et ita in Deum non devenimus nisi arguendo; et nullum tale est per se notum. Et haec est ratio Avicennae, lib. *De intellig.* cap. I.“ Der Quellenverweis vom *De intelligentiis* auf Avicenna ist problematisch. Nach de Vaux (1934: 63-5) kann man die Titel *De intelligentiis* und *De fluxu entis* weder bei Bacon noch bei Albertus finden, sondern nur in den ersten zwei Büchern des Sentenzenkommentars des Thomas. Nach de Vaux zitiert Thomas *De intelligentiis* dreizehnmal und *De fluxu entis* einmal, insgesamt also vierzehnmal. Diese zwei Abhandlungen sind nicht die Abhandlung *De causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas* von Pseudo-Avicenna, aber sie sind trotzdem gewiss von Avicenna beeinflusst. Die genannte 13 Stellen sind: *De intelligentiis* (II Sent., d. 3, q. 1, a. 6, s.c. 2), *De intell.*, cap. I (I Sent., d. 2, q. 1, a. 3 sol.; d. 3, q. 1, a. 2, arg. 4; d. 3, q. 1, a. 2, sol.; d. 3, q. 4, a. 2, s.c. 2; d. 38, q. 1, a. 1, sol.), *intell.*, cap. IV (I Sent., d. 3, q. 4, a. 1, sol.; d. 42, q. 1, a. 2, arg. 3; II Sent., d. 15, q. 1, a. 2, sol.; d. 15, q. 3, a. 1, arg. 4; d. 17, q. 1, a. 1, ad. 4; d. 18, q. 2, a. 2, sol.), *De intell.*, cap. X (II Sent., d. 1, q. 2, a. 5, sol.), und *De fluxu entis*, IV (II Sent., d. 3, q. 3, a. 3, sol.). Adriano Oliva hat die Manuskripte konsultiert und er bestätigt die frühere Meinung von Vansteenkiste, dass die Zuschreibung dieser Zitate zu Avicenna richtig ist, es sei denn die Zuschreibung zu *De intelligentiis* ist falsch. Vgl. Oliva (2012), S. 412-3; Wippel (2000), S. 392, Anm. 35; Lohr (1980), S. 239. Zur ratio Avicennae, vgl. auch *Super II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, arg. 7; *Q.D. De pot.*, q. 3, a. 5. Die Quelle verweist auf Avicenna, *Phil. pr.*, tract. 8, c. 3-4 (ed. Van Riet, p. 395f.).

<sup>65</sup> Über das Ersterkannte, vgl. Speer (1997); Goris (1999); Laarmann (1996); Laarmann (1999); Kemple (2017).

<sup>66</sup> Vgl. *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, arg. 4 und ad 4. Über die thomatische Auffassung zur anselmischen Argumentation, vgl. Wippel (2000), S. 391-99.

einsichtiges Fazit: „Da nichts begehrt wird, es sei denn, es seine Ähnlichkeit besitzt, und auch nichts erkannt wird.“<sup>67</sup> Der letzte Satz drückt ein wichtiges Prinzip aus. Die Erkennbarkeit und Begehrbarkeit Gottes basiert auf der Partizipationslehre. Diese Feststellung ist wichtig, Thomas das Prinzip auf seine Behandlung über die Gottebenbildlichkeit in menschlichem Geist verwendet.

Der zweite Einwand führt die Lichtmetapher ein. Wie sich das sinnliche Licht (*lux sensibilis*) zu einem Gesehenen verhalte, so verhalte sich das intellektuelle Licht (*lux intellectualis*) zu einem Verstandenen. Aber das sichtbare Licht selbst werde gesehen, oder genauer gesagt, nichts werde gesehen, außer mittels des Lichtes. Daher werde Gott unmittelbar durch sich selbst erkannt.<sup>68</sup> Thomas lehnt eine Proportionalität zwischen dem menschlichen Intellekt und seinen Erkenntnisgegenständen ab. Unser Sehvermögen ist durch sich selbst proportional zum Sehen des körperlichen Lichtes. Jedoch ist unser Intellekt nur dazu proportional, etwas in natürlicher Erkenntnis durch sinnliche Dinge zu wissen. Deswegen gelangen wir zu den reinen geistigen Dingen nur durch das Beweisen (*argumentando*).<sup>69</sup>

Der dritte Einwand geht von der Innerlichkeit Gottes aus, die indirekt auf Augustinus zurückgeführt wird. Jede Erkenntnis geschehe durch die Vereinigung des Erkannten mit dem Erkennenden. Aber durch sich selbst sei Gott der Seele innerlicher als diese zu sich selbst. Daher könne Gott durch sich selbst erkannt werden.<sup>70</sup> Thomas antwortet aus zwei Perspektiven. Hinsichtlich Gottes akzeptiert Thomas die Allgegenwart Gottes in der Seele durch Wesen, Gegenwart und Macht (*per essentiam, praesentiam et potentiam*). Jedoch weist er die Ansicht zurück, dass Gott in der Seele, wie das Erkenntnisobjekt (*objectum*) des Intellekts ist. Wie im ersten Artikel gezeigt wurde, sind die Gegenstände der menschlichen Erkenntnis auf die sinnlichen Objekte und Erkenntnisbilder angewiesen. Hinsichtlich der Seele verweist er dabei auf die Schwierigkeit in ihrem Zustand hin. Zwar ist die Selbstgegenwart der Seele (*anima sibi ipsi praesens*) für uns offensichtlich, jedoch betont Thomas, dass die größte Schwierigkeit in der Erkenntnis der Seele (*cognitio animae*) besteht, zumal „man nur in sie durch ein diskursives

---

<sup>67</sup> Vgl. *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, arg. 1 (ed. cit., p. 93), bes.: „cognitio existendi Deum, secundum Damascenum [...], naturaliter est omnibus inserta.“ und ad 1 (p. 94): „auctoritas Damasceni intelligenda est de divina cognitione nobis inserta, secundum ipsius similitudinem et non secundum quod est in sua natura; sicut etiam dicitur, quod omnia appetunt Deum: non quidem ipsum prout consideratur in sua natura, sed in sui similitudine; quia nihil desideratur, nisi in quantum habet similitudinem ipsius, et etiam nihil cognoscitur.“

<sup>68</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, arg. 2 (ed. cit., p. 93): „Sicut se habet lux sensibilis ad visum, ita se habet lux intelligibilis ad intellectum. Sed lux visibilis seipsa videtur; immo nihil videtur, nisi mediante ipsa. Ergo Deus seipso immediate cognoscitur.“

<sup>69</sup> Ebd., ad. 2 (p. 94): „Visus noster est proportionatus ad videndum lucem corporalem per seipsam; sed intellectus noster non est proportionatus ad cognoscendum naturali cognitione aliquid nisi per sensibilia; et ideo in intelligibilia pura devenire non potest nisi argumentando.“

<sup>70</sup> Ebd., arg. 3 (p. 93): „Omnis cognitio est per unionem rei cognitae ad cognoscentem. Sed Deus est per seipsum intrinsecus animae, etiam magis quam ipsa anima sibi. Ergo per seipsum cognosci potest.“

Erkennen (*rationando*) von Objekten zu Tätigkeiten und von Tätigkeiten zum Vermögen (*ex objectis in actus et ex actibus in potentiam*) eindringen kann“.<sup>71</sup> Die Antwort des Thomas will zeigen, dass die Selbsterkenntnis der Seele schon eine schwierige Aufgabe ist. Im Vergleich dazu scheint die Gotteserkenntnis durch die Innerlichkeit der Seele noch schwieriger zu erreichen. Bei der Erörterung kommt eine grundlegende thomastische Auffassung über die Selbsterkenntnis der Seele zur Sprache, die er später in *Q.D. De ver.* (q, 10, a. 8) thematisieren wird. Hier legt er ein wichtigstes Theorem über die Seelenlehre zugrunde: *objectum - actus - potentia (- essentia)*.

### 2.2.3 Die ontologische Grundlage (a. 3)

Der dritte Artikel befasst sich mit der Frage, ob Gott durch Geschöpfe erkannt werden kann, und welchen Geschöpfen (*quorum*) es zukommt, Gott durch Geschöpfe zu erkennen.<sup>72</sup> Diese Frage setzt die Folgerungen von den zwei vorangehenden Artikeln fort und fragt schließlich nach ihrer ontologischen Grundlage. Diesbezüglich antwortet Thomas prägnant:

Da ein Geschöpf in vorbildlicher Weise (*exemplariter*) aus Gott selbst hervorgeht, wie aus seiner Ursache, die in irgendeiner Weise durch Analogie ihm ähnlich ist, [weil jedes Geschöpf ihn nach der Möglichkeit seiner Natur nachahmt,] kann aus den Geschöpfen zu Gott auf die drei Weisen gelangt werden. Nämlich durch die Ursächlichkeit, den Ausschluss und die Erhabenheit (*per causalitatem, remotiorem, eminentiam*).<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Ebd., ad. 3 (p. 94-5): „Quamvis Deus sit in anima per essentiam, praesentiam et potentiam, non tamen est in ea sicut objectum intellectus; et hoc requiritur ad cognitionem. Unde etiam anima sibi ipsi praesens est; *tamen maxima difficultas est in cognitione animae, nec devenitur in ipsam, nisi rationando ex objectis in actus et ex actibus in potentiam.*“ (Hervorh. v. mir) Über die drei Arten von der Allgegenwart Gottes „per essentiam, praesentiam et potentiam“ im Mittelalter und bei Thomas, vgl. Fuerst (1951); Goris (2009). Krämer (2000: 57, Anm. 91) weist auf den Unterschied zwischen Thomas und Bonaventura hin: „Bonaventura begründet den Weg über die Geschöpfe von allem mit dem Hinweis auf den Mangel an Erkenntniskraft – die eigentliche Form der Gotteserkenntnis wäre *die unmittelbare Einstrahlung des göttlichen Lichtes* (1 Sent d.3, a.1, q.1, concl.).“ (K.g.v.m.)

<sup>72</sup> Die Überschrift übernehmen wir direkt von Thomas' Prolog zur ersten Quaestio. Vgl. *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, prol. (ed. Mand., t. 1, p. 90): „Utrum possit cognosci per creaturas, et quorum sit Deum per creaturas cognoscere.“ (Statt der in der Edition: „Utrum Deus possit cognosci ab homine per creaturas.“)

<sup>73</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 3, co. (ed. cit., p. 96): „Respondeo dicendum, quod, cum creatura exemplariter procedat a ipso Deo sicut a causa quodammodo simili per analogiam, [eo scilicet quod quaelibet creatura eum imitatur secundum possibilitatem naturae suae,] ex creaturis potest in Deum deveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam.“ Die Phrase, die in eckiger Klammer steht, kommt in Ed. Parma, ed. Busa und Index Thomisticus vor. Interessant ist, dass Thomas neben dem dreifachen Weg eine Unterstützung von Gottes Erleuchtung bei dem Fortschreiten der Erkenntnis erwähnt. Vgl. *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 1, co. (ed. Leon., t. 50, p. 84-5, v. 105-25): „Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat set an est solum [...] Vnde dicit Dionysius in libro De divinis nominibus quod cognoscitur ex omnium causa et excessu et ablatione. In hoc autem profectu cognitionis maxime iuuatur mens humana cum lumen eius naturale noua illustratione confortatur, sicut est lumen fidei et doni sapientie et intellectus, per quod mens in contemplatione supra se eleuari dicitur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id quod naturaliter comprehendit. Set quia ad eius essentiam uidendam penetrare non sufficit.“

Wie O'Rourke (1992:41) behauptet hat, kommen hier alle miteinander verknüpften metaphysischen Dimensionen, die in dem geheimnisvollen Verhältnis zwischen Seienden und Gott eingeschlossen sind, zusammen: Kausalität und Vorbild, Teilhabe und Analogie. Ihr Zusammenhang wird durch den dreifachen Weg erschlossen. Der dreifache Weg der Erkenntnistheorie von Dionysius wurde in Thomas' Prolog zur ersten Textenteilung behandelt. Es wurde festgestellt, dass Thomas eigenständige und originelle Ansichten zu diesem früheren Zeitpunkt seiner theologischen Entwicklung aufweist.

Des Weiteren analysiert Thomas, welchen Gruppen es eigen ist, Gott durch Geschöpfe zu erkennen. Dazu führt Thomas zwei Bedingungen an. Erstens müssen sie imstande sein, Gott irgendwie zu erfassen (*capere*). Ein solches Erkenntnisverfahren (*processus cognitionis*) schließt die Tiere aus. Zweitens muss ihre Gotteserkenntnis ihren Ausgang von Geschöpfen nehmen und auf den Schöpfer abzielen. Demgemäß werden die Engel und die Heiligen ausgeklammert. Daraus folgt, dass solche Erkenntnisweisen allen Menschen gemäß dem irdischen Lebenszustand gemein ist, unabhängig von guten oder schlechten Menschen.<sup>74</sup>

Thomas akzeptiert das erste Eingangsargument. Demgemäß wird das Geschöpf (*creatura*) in Röm. 1, 20 als Mensch (*homo*) verstanden und dies entspricht der Auslegung des Sentenzenmeisters.<sup>75</sup> Hier wird auch ersichtlich, dass Thomas sich eng an den Beweisgang des Meisters hält. Darum wird verständlich, warum Thomas die Frage stellt, welchen der Geschöpfe es zukommt, Gott durch Geschöpfe zu erkennen (*quorum sit Deum per creaturas cognoscere*). Des Weiteren lassen sich die Erkenntnisweisen der Geschöpfe bezüglich Gott weiter differenzieren. Thomas hat folgende Kandidaten für die erkenntnisfähigen Geschöpfe angeführt: Tiere, irdische Menschen, die Heiligen und die Engel. Dem *modus*-Prinzip zufolge, dass die Erkenntnis im Erkenntnissubjekt gemäß dem Modus des Erkennenden vorhanden ist (*cognitio est in cognoscente secundum modum ipsius cognoscentis*), werden die Tiere nicht berücksichtigt, da ihr Erkenntnisvermögen an das Organ gebunden ist, das nur die materielle Sache erfassen kann. Daher können sie Gott nicht erkennen, der überhaupt immateriell ist.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Ebd.: „Ad hoc autem quod aliquis ex creaturis in Deum deveniat, duo requiruntur: scilicet quod ipsum Deum possit aliquo modo capere, et ideo brutis non convenit talis processus cognitionis; secundo requiritur quod cognitio divina in eis incipiat a creaturis et terminetur ad Creatorem; et ideo angelis non convenit Deum cognoscere per creaturas, neque beatis hominibus, qui a Creatoris cognitione procedunt in creaturas. Sed convenit iste processus hominibus, secundum statum viae, bonis et malis.“

<sup>75</sup> Ebd., arg. 1 (p. 95): „Videtur quod Deus possit cognosci per creaturas ab homine. Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Creatura autem dicitur esse homo secundum expositionem Magistri. Ergo per creaturas ab homine potest cognosci.“

<sup>76</sup> Thomas billigt das siebte Eingangsargument. Ebd., arg. 7 (p. 96): „[...] videtur quod nec etiam a brutis. Nulla enim potentia affixa organo habet virtutem ad cognoscendum nisi speciem materialem, eo quod cognitio sit in cognoscente secundum modum ipsius cognoscentis. Sed bruta non habent virtutes cognoscitivas, nisi sensitivas, quae sunt affixae organo. Ergo nullo modo possunt cognoscere Deum, qui omnino est immaterialis.“ Zur neuen Forschungsliteratur über Thomas' Tierphilosophie, vgl. Davids (2017).

Die Heiligen haben einen umgekehrten Erkenntnisweg. Sie gehen von der Erkenntnis des Schöpfers zu den Kreaturen aus. Die Engel haben einen erhabeneren Erkenntnismodus als Menschen. In ihrer Selbsterkenntnis haben die Engel natürliche Gotteserkenntnis *per se*, indem sie ihn in ihrem Wesen anschauen.<sup>77</sup>

Der Schwerpunkt wird hierbei auf den Menschen gelegt. In seiner Antwort zum achten Einwand erwähnt Thomas die drei Stufen der menschlichen Gotteserkenntnis, die von oben nach unten angeordnet sind: Die Anschauung Gottes durch sein Wesen in himmlischem Vaterland (*visio Dei per essentiam in patria*), die Erkenntnis des Glaubens (*cognitio fidei*) und die natürliche Gotteserkenntnis (*cognitio naturalis de Deo*). Die niedrigste Stufe ist für alle Menschen allgemein gültig, ungeachtet von guten und bösen, gläubigen und ungläubigen Menschen.<sup>78</sup> Diese dreifache einsteigende Gotteserkenntnis entspricht dem menschlichen dreifachen Seinsmodus. Dies hängt mit der thomanischen Lehre von dem dreifachen Licht, *lumen naturae*, *gratiae* und *gloriae* und von dem dreifachen Abbild Gottes zusammen.

#### 2.2.4 Die Erkennbarkeit der Trinität (a. 4)

Die letzte Diskussion über die menschliche Gotteserkenntnis behandelt die Frage, was die Philosophen von Gott durch die Geschöpfe erkennen können (*quid de Deo philosophi per creaturas cognoscere potuerunt*).<sup>79</sup> Den Hintergrund der Fragestellung bildet das Bedenken über die Personalisierung der Appropriationen bei Petrus Abaelard im zwölften Jahrhundert.<sup>80</sup> Im *corpus articuli* wird Thomas seine grundlegende These äußern, der er in seinem gesamten Werk treu bleibt. Thomas weist zurück, dass durch natürliche Vernunft zur Erkenntnis der Dreifaltigkeit vorgedrungen werden kann. Daraus folgt, dass die Philosophen nicht in der Lage sind, die Dreifaltigkeit Gottes zu erkennen, es sei denn durch Offenbarung oder durch Mitteilung von anderen.<sup>81</sup> Diese Auffassung basiert auf der philosophischen Perspektive. Wie bereits in den Artikeln eins bis drei festgestellt wurde, hat diese Auffassung ihren Grund in der

---

<sup>77</sup> Thomas wählt das sechste Eingangsargument. Ebd., arg. 6 (p. 96): „Sed Deum cognoscunt Angeli per se, videntes ipsum in sua essentia. Ergo non cognoscunt ipsum per creaturas.“ Schmidbaur (1995: 117) hat zutreffend bemerkt: „Tatsache ist, daß Thomas die Frage nach einer natürlichen Trinitätskenntnis der Engel nie extra thematisiert hat. Zwar spricht er von der natürlichen Gotteserkenntnis des Engels, das Problem der natürlichen Trinitätskenntnis reflektiert er jedoch nur im Hinblick auf den Menschen.“ Vgl. auch Goris (2012); Bonino (2016).

<sup>78</sup> Ebd., ad 8 (p. 97): „Ambrosius loquitur de visione Dei per essentiam, quae erit in patria, ad quam nullus malus poterit pervenire. Similiter etiam ad cognitionem fidei nullus venit nisi fidelis. Sed cognitio naturalis de Deo communis est bonis et malis, fidelibus et infidelibus.“

<sup>79</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4 (ed. Mand., t. 1, p. 97-9). Vgl. *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 4; *Q.D. De ver.* q. 10, a. 13; *STh I*, q. 32, a. 1.

<sup>80</sup> Vgl. den Abschnitt „Allmacht - Weisheit - Güte: Die Personalisierung der Appropriationen bei Peter Abaelard“ in Schmidbaur (1995), S. 299-314.

<sup>81</sup> Ebd., a. 4, co. (p. 98): „Per naturalem rationem non potest perveniri in cognitionem Trinitatis personarum; et ideo philosophi nihil de hoc sciverunt, nisi forte per revelationem vel auditum ab aliis.“

Grenze der Leistungsfähigkeit der natürlichen Vernunft durch Geschöpfe. Aber Thomas sieht den endgültigen Grund in der theologischen Perspektive. Er führt an:

Und dessen Grund liegt darin, dass die natürliche Vernunft nur von den Geschöpfen her Gott erkennt. Aber alles, was mit Rücksicht auf die Geschöpfe von Gott gesagt wird, betrifft das Wesen und nicht die Personen. Und daher gelangt es von der natürlichen Vernunft nur zu den Attributen göttlichen Wesens (*attributa divinae essentiae*). Die Philosophen können jedoch die Personen, gemäß den ihnen zugeschriebenen Eigenschaften (*appropriata*), definieren. Sie können nämlich [Gottes] Macht, Weisheit und Güte erkennen.<sup>82</sup>

Für Thomas' Antwort spielt nicht nur die Unterscheidung zwischen Appropriationen (*appropriationes*) und Proprietäten (oder Eigentümlichkeiten, *proprietaes*), sondern vor allem die doppelte Auffassung der schöpferische Kausalität Gottes eine große Rolle. Bezüglich der Schöpfung, wie im ersten Kapitel (vgl. §1.2.1) gezeigt, unterscheidet Thomas die schöpferische Kausalität entweder hinsichtlich des göttlichen Wesens oder hinsichtlich der göttlichen Personen. Das Erstere hat mit der Appropriation zu tun und bezieht sich auf die Geschöpflichkeit, auf die Teilhabe an dem göttlichen Sein, auf die Einheit des Wesens. Das Letztere bezieht sich auf die Proprietät und ist auf die Unterscheidung der Personen bezogen. Daher ist dies aufgrund der Offenbarung und Glaubenseinsicht möglich. Den Grund für die Unmöglichkeit hat Schmidbaur (1995: 115) zutreffend angeführt. Der Grund sei „ein metaphysischer, der in der unendlichen Differenz von göttlichem und geschaffenem Sein gründet und sich in der spezifischen Beziehung Gottes zur Welt ausdrückt.“ In *STh* heißt es: „Erschaffen heißt im eigentlichen Sinn das Sein der Dinge verursachen oder hervorbringen. Da nun jedes Wirkende ein sich Ähnliches wirkt, kann der Grund der Tätigkeit betrachtet werden, von der Wirkung der Tätigkeit her: Es ist das Feuer, was Feuer erzeugt. Und darum kommt das Erschaffen Gott aufgrund seines Seins, und das ist sein Wesen, welches den drei Personen gemeinsam ist. Deswegen ist das Erschaffen nicht einer Person allein eigen, sondern der ganzen Dreifaltigkeit gemeinsam.“<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Ebd.: „Et hujus ratio est, quia naturalis ratio non cognoscit Deum nisi ex creaturis. Omnia autem quae dicuntur de Deo per respectum ad creaturas, pertinent ad essentiam et non ad personas. Et ideo ex naturali ratione non venit nisi in attributa divinae essentiae. Tamen personas, secundum appropriata eis, philosophi cognoscere potuerunt, cognoscentes potentiam, sapientiam, bonitatem.“ Nach Kremäer (2000: 43f, 59) gibt es hier einen Unterschied zwischen Thomas und seinem Lehrer Albert. Des Weiteren, vgl. Schmaus (1974), S. 278; te Velde (2005).

<sup>83</sup> Thomas, *STh* I, q. 45, a. 6, co. (ed. Leon., t. 4, p. 474b): „Creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectui: ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse: quod est eius essentia, quae est communis tribus Personis. Unde creare non est proprium alicui Personae, sed commune toti Trinitati.“ Vgl. ebd., q. 32, a. 1, co. (p. 349b-350a): „Impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum Personarum pervenire. Ostensum est enim supra [q. 12, a. 4, 11, 12] quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum

Im Folgenden werden verschiedene Ansichten besprochen. Bezüglich des zweiten Einwands ist weiter zu bedenken, ob die Philosophen neben den Geschöpfen durch die Seelenvermögen (*potentiae animae*), die als eine ausdrückliche Ähnlichkeit der trinitarischen Personen (*expressa similitudo Trinitatis personarum*) angesehen werden, zur Erkenntnis der Trinität vordringen können.<sup>84</sup> Darauf antwortet Thomas kurz, dass die in der Seele widerstrahlende Ähnlichkeit der Trinität eine unvollkommene und defektive sei und die Ähnlichkeit der Spur (*similitudo vestigii*) im Vergleich ausdrücklich ist.<sup>85</sup> Diese Thematik – *similitudo*, *vestigium*, *imago* – wird Thomas in den Quaestionen 2 bis 5 weiter ausführlich behandeln.

Die anderen Einwände (arg. 1, 3-4) beziehen sich auf die Grenze zwischen Philosophie und Theologie. In der Erwiderung eins expliziert Thomas, wie die Aussagen über das Göttliche von Aristoteles und Platon verstanden werden. Er lehnt die Zugänglichkeit der theologischen Einsichten für die natürliche Vernunft ab. Hier ist die Anlehnung an seinen Lehrer Albert deutlich zu erkennen.<sup>86</sup> In der Erwiderung zwei ist ein erkenntnistheoretisches Prinzip, das hier noch präziser erklärt wird als im Hauptteil des zweiten Artikels, vorhanden. Thomas stimmt der Aussage „alle Wahrheit kann durch die Vernunft bewiesen werden“ nicht zu, wenn sie als universal verstanden wird. Der Grund liegt darin, dass die ersten *per-se-nota*-Prinzipien unbeweisbar sind. Thomas unterscheidet erneut die ontologische Wahrheit der geschöpflichen Dinge von der epistemischen. Während die Dinge an sich (*in se*) bekannt sind, können diejenigen, die uns okkult sind, nur durch die für uns bekannteren (*notiora quo ad nos*) bewiesen werden. Aber diese für uns bekannteren sind die Wirkungen der Prinzipien. Wie im Hauptteil des Artikels erörtert, kann also die Wahrheit der trinitarischen Personen nicht aus den Wirkungen der Geschöpfe erschlossen werden.<sup>87</sup> Der vierte Einwand besagt, dass gemäß der *Glossa ordinaria* in Exod. 8, 18, die Zauberer des Pharaos im dritten Zeichen scheiterten. Daher

---

quod est omnium entium principium: et hoc fundamento uti sumus supra [q. 12, a. 12] in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati: unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem Personarum.“ Vgl. auch Emery (2005a).

<sup>84</sup> Ebd., arg. 2 (p. 97).

<sup>85</sup> Ebd., ad 2 (ed. cit., p. 98): „Ad secundum dicendum, quod similitudo Trinitatis relucens in anima est omnino imperfecta et deficiens, sicut infra dicit Magister. Sed dicitur expressa per comparisonem ad similitudinem vestigii.“ Vgl. Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 3, c. 1, n. 9 (ed. Brady, t. 1, p. 71, v. 23-25).

<sup>86</sup> Ebd., ad 1: „secundum expositionem Commentatoris, Aristoteles non intendit Trinitatem personarum in Deo ponere; sed propter hoc quod in omnibus creaturis apparet perfectio in ternario, sicut in principio, medio et fine, ideo antiqui honorabant Deum in sacrificiis et orationibus triplicatis. Plato autem dicitur multa cognovisse de divinis, legens libros veteris legis, quos invenit in Aegypto. Vel forte intellectum paternum nominat intellectum divinum, secundum quod in se quodam modo concipit ideam mundi, quae est mundus archetypus.“ Vgl. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3, a. 18, ad 1 und 2 (ed. Colon., t. 29/1, p. 92, v. 21-48). Krämer betont, dass die Antwort des Thomas vollständig auf der von Albert vorgegebenen Argumentationslinie bleibe. Vgl. Krämer (2000), S. 59f. (über Thomas) und S. 43f. (über Albert).

<sup>87</sup> Ebd., ad 2: „quia prima principia per se nota non probantur. Si autem aliqua sunt in se nota quae nobis occulta sunt, illa probantur per notiora quo ad nos. Notiora autem quo ad nos sunt effectus principiorum. Ex effectibus autem creaturarum, Trinitas personarum probari non potest, ut dictum est.“



erscheine es, dass sie zumindest zur Kenntnis der zwei Personen des Vaters und des Sohnes gelangen können.<sup>88</sup> Die Antwort des Thomas kann als eine Ergänzung zu der Antwort des Hauptteils angesehen werden. Für Thomas können die Philosophen zur Erkenntnis der zwei Personen gelangen, nicht hinsichtlich der *Propria*, sondern hinsichtlich der Appropriationen (*quantum ad appropriata*). Weiterhin basiert ihre Appropriierbarkeit nicht auf der zu voraussetzenden Erkenntnis der persönlichen Merkmale, sondern nur auf den Attributen der göttlichen Natur (*attributa divinae naturae*). Das heißt die Philosophen können dem Vater die Macht und dem Sohn die Weisheit zuschreiben, sogar dem Heiligen Geist die Güte. Dazu macht Thomas auf eine faktische Schwierigkeit in Bezug auf die Güte aufmerksam, dass ihre „mächtigste Wirkung“ (*potissimus effectus*), nämlich die Inkarnation und die Erlösung, den Philosophen unerkennbar ist.<sup>89</sup> Ohne Unterstützung der göttlichen Gnade besitzen sie keinen epistemischen Zugang zu den übernatürlichen und höheren Wirklichkeiten.

### 2.3 *Similitudo*: Das *vestigium Trinitatis* und die *imago Trinitatis*

Im ersten Teil wurde die Einheit des göttlichen Wesens behandelt. Im Folgenden erfolgt die Betrachtung des zweiten Teils, der die Dreifaltigkeit der Personen durch Ähnlichkeiten in den Geschöpfen (*Trinitas personarum per similitudines in creaturis*) behandelt. Die Ähnlichkeiten der Geschöpfe werden in zwei unterteilt: In Spurähnlichkeit (*similitudo vestigii*) und in Bildähnlichkeit (*similitudo imaginis*).<sup>90</sup>

Bezogen auf den Aufbau der dritten Distinktion behandelt Thomas die Ähnlichkeit der Spur im ersten Teil des Textes (*divisio primae partis textus*), wo sie direkt nach der Einheit des göttlichen Wesens (q. 1) diskutiert wird. Den größeren Raum schafft er für die Diskussion der

<sup>88</sup> Ebd., arg. 4 (p. 97-98): „dicitur Rom., 1 in Glossa, quod philosophi non pervenerunt ad notitiam personae tertiae, scilicet Spiritus sancti, et idem habetur super Exod. 8, ubi dicitur, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo. Ergo videtur ad minus quod ad notitiam duarum personarum venerunt.“ Vgl. Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 3, c. 1, n. 9 (ed. Brady, t. 1, p. 71, v. 23-25): „Unde illi antiqui Philosophi quasi per umbram et de longinquo viderunt veritatem, deficientes in contuitu Trinitatis, ut magi Pharaonis in tertio signo.“ Die Quelle ist verwiesen auf Augustinus, *Qu. heptat.*, lib. 2, q. 25 (CSEL 28/2, p. 105f.; CCSL 33, p. 79f.)

<sup>89</sup> Ebd., ad 4 (p. 98): „philosophi non pervenerunt in cognitionem duarum personarum quantum ad propria, sed solum quantum ad appropriata, non in quantum appropriata sunt, quia sic eorum cognitio dependeret ex propriis, sed in quantum sunt attributa divinae naturae. Et si objiciatur, quod similiter devenerunt in cognitionem bonitatis, quae appropriatur Spiritui sancto, sicut in cognitionem potentiae et sapientiae, quae appropriantur Patri et Filio: dicendum, quod bonitatem non cognoverunt quantum ad potissimum effectum ipsius, incarnationem scilicet et redemptionem. Vel quia non tantum intenderunt venerationi bonitatis divinae, quam etiam non imitabantur, sicut venerati sunt potentiam et sapientiam.“

<sup>90</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, div. prim. part. text. (ed. Mand., t. 1, p. 89): „Nunc restat ostendere, utrum per ea quae facta sunt aliquid Trinitatis indicium vel exiguum haberi potuerit.“ Hic ostendit Trinitatem personarum per similitudines in creaturis: et primo per similitudinem vestigii; secundo per similitudinem imaginis.“

Ähnlichkeit des Bildes (q. 3-5), die mit der Textenteilung des zweiten Teils (*divisio secundae partis textus*) beginnt.<sup>91</sup>

In der Einteilung des ersten Teils des Textes zeigt Thomas, dass der Sentenzenmeister zwei Ansätze verfolgt. Erstens stellt er durch die Autorität des Augustinus dar, wie die Dreifaltigkeit der Personen in der Spur der Geschöpfe repräsentiert wird (*repraesentatur*). Zweitens schließt er aus den Spurähnlichkeiten die Unterscheidung der Personen.<sup>92</sup> Interessanterweise verwendet Thomas in seiner Paraphrase die Begriffe *exitum* und *reditum*, um die Person des Vaters zu beschreiben, was unsere Interpretation im ersten Kapitel bestätigt.<sup>93</sup>

Der Anordnung des Thomas folgend, werden zuerst die Ähnlichkeit der Spur (q. 2) und dann die Ähnlichkeit des Bildes (q. 3-5) diskutiert.

### 2.3.1 Die Spurähnlichkeit in allen Geschöpfen (q. 2)

Die zweite Quaestio umfasst drei Artikel: (1) Was Spur heißt; (2) Von den Teilen der Spur; (3) Ob sich Spur in jeder Kreatur findet.<sup>94</sup> Im Hauptteil des ersten Artikels deutet Thomas seine Auffassung von „Spur“ (*vestigium*) an. Thomas gebraucht das Wort im metaphorischen Sinne (*metaphorice*). Er definiert es wie folgt: „Zur Bestimmung der Ähnlichkeit der Spur wird es, eigentlich gesagt, aufgefasst, dass es ein gewisser Eindruck (*impressio quaedam*) ist. Der führt undeutlich zur Erkenntnis von irgendeinem, da er nur ihm gemäß einem Teil, nämlich dem Fuß und nur gemäß der unteren Oberfläche repräsentiert.“<sup>95</sup> Wie Krämer (2000: 68) gut gezeigt hat,

---

<sup>91</sup> Die erste Einteilung (mit Quaestionen 1-2 und deren Auslegung) befindet sich auf Seite 88 bis 106 und die zweite Einteilung (mit Quaestionen 3-4 und deren Auslegung) von Seite 106 bis 126 (ed. Mand.).

<sup>92</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, div. prim. part. text. (ed. cit., p. 89): „Circa primum duo facit: primo enim ostendit per auctoritatem Augustini quomodo in vestigio creaturarum repraesentatur Trinitas personarum; secundo ex ipsa similitudine vestigii concludit personarum distinctionem.“ Als Quelle ist verwiesen auf Augustinus, *vera rel.*, c. 55, n. 113 (CSEL 77/2, p. 90f.; CCSL 32, p. 259f.) Vgl. auch Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 3, c. 1, n. 8 (ed. Brady, t. 1, p. 70-71, v. 32-19).

<sup>93</sup> Ebd.: „Ubi distinguit tres personas: primo quoad nos, et hoc tripliciter; *secundum exitum* nostrum a Deo, et *secundum reditum* in ipsum, ibi, «scilicet principium ad quod recurrimus».“ (Hervorh. v. mir) Vgl. Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 3, c. 1, n. 8 (ed. Brady, t. 1, p. 71, v. 10-14): „Per considerationem itaque creaturarum unius substantiae Trinitatem intelligimus, scilicet unum Deum Patrem a quo sumus, et Filium per quem sumus, et Spiritum Sanctum in quo sumus: scilicet principium ad quod recurrimus, et formam quam sequimur, et gratiam qua reconciliamur.“

<sup>94</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 2, prol. (ed. Mand., t. 1, p. 99): „Deinde quaeritur de vestigio, circa quod quaeruntur tria: 1. quid sit vestigium; 2. de partibus vestigii; 3. utrum in omni creatura vestigium inveniatur.“ Zwei ältere Forschungsbeiträge sind besonders nützlich: Dander (1929a) und Dander (1929b). Die Aufsatzsammlungen von Scheffczyk (Hg.) (1969). Eine vergleichende Studie über Petrus Lombardus, Albert, Bonaventura und Thomas, vgl. Krämer (2000), S. 61-72. Vgl. auch den Teil „Vestige, Image, Similarity“ in Rocca (2004), S. 278-82.

<sup>95</sup> Ebd., d. 3, q. 2, a. 1, co. (ed. cit., p. 100): „[vestigium ...] et sumitur ad similitudinem vestigii proprie dicti, quod est impressio quaedam, confuse ducens in cognitionem alicujus, cum non repraesentet ipsum nisi secundum partem, scilicet pedem, et secundum inferiorem superficiem tantum.“ Bezüglich der impressio ist meines Erachtens nach die Auffassung von Krämer nicht zutreffend, wenn er behauptet: „Es dürfte jedoch kein Zufall sein, daß er durch die Verwendung des Begriffs impressio eine terminologische Brücke zu der bereits angeführten erkenntnistheoretischen Aussagen herstellt, wonach das zur Erkenntnis Gottes führende Ähnlichkeitsbild (similitudo) nicht durch Abstraktion, sondern durch eine impressio in den erkennenden Verstand gelange.“ Krämer bezieht sich auf die Stelle in *Super I, Sent.*, q. 1, a. 1, ad 3. Aber wir haben davon gesprochen, dass es bei der

setze Thomas hier ähnlich wie sein Lehrer Albert an und bestimmt die begrifflichen Voraussetzungen, um von einem *vestigium Trinitatis* sprechen zu können. Daher führt Thomas drei Bedingungen an: Die Ähnlichkeit, die Unvollkommenheit dieser Ähnlichkeit und dass durch eine Spur zu einer Wirklichkeit gelangt werden kann, die ihrerseits auch eine andere Spur ist.<sup>96</sup> Thomas nimmt die *similitudo Creatoris* in den Geschöpfen als Beispiel. Sie erfüllt die drei Voraussetzungen und daraus schließt Thomas das *vestigium Creatoris*.<sup>97</sup> Allerdings bleibt die Frage offen, inwiefern die *similitudo Creatoris* auch als ein *vestigium Trinitatis* bezeichnet werden kann. Nach Krämer (2000: 69) knüpfe Thomas hierzu am Moment der Unvollkommenheit der Spurähnlichkeit an. Da die Geschöpfe in der Wiedergabe der Unterscheidung von den Personen mehr unzulänglich sind als in der der Wesenseigenschaften, wird ein Geschöpf mehr angemessen (*magis proprie*) als eine Spur bezeichnet, insofern sie mehr auf die Personen hinweist als auf die göttliche Wesenheit.<sup>98</sup> Jedoch ist zu beachten, dass der Erkenntnisweg durch die Spur zu der Erkenntnis der Personen nur sehr verschwommen leiten kann, weil die Spur auf den appropriierten Eigenschaften (*appropriata*) basiert.<sup>99</sup> Bezüglich der anderen zwei Artikel ist interessant, wie die Spureigenschaft mit den geschöpflichen Seinsweisen zusammenhängt, besonders mit den unterschiedlichen Seinsmodi des Menschen.<sup>100</sup> Im zweiten Artikel wird festgestellt, dass der inneren Struktur der Spur die Nachahmung der göttlichen Vollkommenheit durch die geschöpfliche Wirklichkeit zugrunde liegt. Angesichts der metaphysischen Analyse sollte die Vollkommenheit des Geschöpfes nicht in seinen Prinzipien bestehen, weil seine Prinzipien (von den Engeln abgesehen), wie Materie und Form, unvollkommen und nicht *per se* vollkommen sind. Sie besteht vielmehr in der

---

Vermittlung der Spezies von Gott und Engeln um die Einprägung geht. Die Spur-Konzeption hat nichts mit der Erkenntnistheorie zu tun.

<sup>96</sup> Ebd.: „Tria ergo considerantur in ratione vestigii: scilicet similitudo, imperfectio similitudinis, et quod per vestigium in rem cuius est vestigium devenitur.“

<sup>97</sup> Ebd.: „Secundum hoc ergo, quia in creaturis invenitur similitudo Creatoris, per quam in ipsius cognitionem devenire possumus, et est imperfecta similitudo; ideo in creaturis dicitur vestigium Creatoris.“

<sup>98</sup> Ebd.: „Et quia creaturae magis deficiunt a repraesentatione distinctionis personarum, quam essentialium attributorum; ideo magis proprie dicitur creatura vestigium, secundum quod ducit in personas, quam secundum quod ducit in divinam essentiam.“ Vgl. auch Krämer (2000), S. 69.

<sup>99</sup> Ebd., ad. 3 (ed. cit., p. 100): „Ad tertium dicendum, quod per vestigium non devenimus in cognitionem personarum, nisi valde confuse; quia per appropriata personis, magis quam per ipsarum propria, sicut patet ex littera. Appropriata autem sunt essentialia, quamvis similitudinem habeant cum propriis personarum.“ Der genannte Text ist verwiesen auf Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 3, c. 1, n. 9 (ed. Brady, t. 1, p. 71, v. 20-26): „Ecce ostensum est qualiter in creaturis aliquatenus imago Trinitatis indicatur. Non enim per creaturarum contemplationem sufficiens notitia Trinitatis potest haberi vel potuit, sine doctrinae vel interioris inspirationis revelatione. Unde illi antiqui Philosophi quasi per umbram et de longinquo viderunt veritatem, deficientes in contuitu Trinitatis, ut magi Pharaonis in tertio signo. Aduviamur tamen in fide invisibilium per ea, quae facta sunt.“ Zu der Einschätzung des trinitarischen Bezugs der Spur hat Krämer (2000: 71) eine wichtige Beobachtung gemacht: „Durch diese von Thomas vorgeschlagene Lösung ergibt sich gegenüber Albert eine wesentliche Akzentverlagerung: Der trinitarische Bezug wird über die Schöpfungsursächlichkeit hergeleitet, eine Zuordnung zu den trinitarischen Personen erfolgt nur auf der Ebene der Grundstruktur.“

<sup>100</sup> Krämer liefert auch eine gute Diskussion zu den letzten zwei Artikeln. Vgl. Krämer (2000), S. 70-72.

Verbindung des Geschöpfes mit seinem Ziel. Andererseits muss *principium* und *finis* durch ein Mittleres (*medium*) verbunden werden. Daher findet sich in jedem Geschöpf eine Trias (*principium, finis, medium*).<sup>101</sup> Nach Krämer (2000: 70) kann „die dreigliedrige Struktur der Spur als Ausdruck geschöpflicher Vollkommenheit“ angesehen werden. Thomas erwähnt zahlreiche Bezeichnungen von Spur mit Bezug auf verschiedene Autoritäten: *numerus - pondus - mensura, substantia - forma - comparatio, modus - species - ordo, unum - verum - bonum*, und schließlich die Bezeichnung des Dionysius, nämlich *essentia - virtus - operatio*. Für Thomas lässt sich jedoch die Vielfalt der Spuren auf die Grundstruktur von *principium, finis* und *medium* zurückführen.<sup>102</sup>

In dem letzten Artikel untersucht Thomas die Spureigenschaft der Geschöpfe im Hinblick auf Substanz und Akzidenz. Dabei wird festgestellt, dass die Spureigenschaft auf die göttliche Vollkommenheit bezogen ist. Aber dieser Grundsatz beruft sich wiederum auf die Wirklichkeiten der Geschöpfe, wodurch die Spur schlechthin bestehen kann. Diese Schöpfungswirklichkeiten müssen individuelle Substanzen sein, damit die einzelnen Akzidenzen vorhanden sein können und dadurch die Spureigenschaft entstehen kann.<sup>103</sup> Bei der Wechselbeziehung von Substanz und Akzidenz lässt Thomas zu, dass eine Akzidenz irgendeine Seinsweise (*aliquod esse*) zu einer Substanz hinzufügen oder einbüßen kann und dadurch eine Auswirkung auf die Spureigenschaft bezüglich jener Seinsweise entsteht. Er nimmt die Sünde als Beispiel. Die Sünde wird als ein Mangel der Gnade bezeichnet. Sie beraubt die Eigenschaften hinsichtlich des gnädigen Zustands oder der gnädigen Seinsweise (*secundum esse gratuitum*). Allerdings werden die drei grundlegenden Eigenschaften (gemeint ist jene Trias von *principium, finis* und *medium*), hinsichtlich der natürlichen Seinsweise (*secundum esse naturae*), nie entbehrt.<sup>104</sup> Die Diskussion über die gegenseitigen Beziehungen zwischen Substanz, Akzidenz und Seinsweise (oder Seinsqualität) ist als sehr interessant anzusehen. Sie

---

<sup>101</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 2, a. 2, co. (ed. cit., p. 101): „Respondeo dicendum, quod vestigium invenitur in creatura, inquantum imitatur divinam perfectionem. Perfectio autem creaturae non statim habetur in suis principiis, quae imperfecta sunt, ut patet in materia et forma, quorum neutrum habet per se esse perfectum; sed in conjunctione ipsius creaturae ad suum finem. Distantia autem natura non conjungit sine medio: et ideo in creaturis invenitur principium, medium et finis, secundum quae tria ponebat Pythagoras perfectionem cujuslibet creaturae.“

<sup>102</sup> Ebd. (p. 103): „Et sic patet quod secundum quod perfectio rei potest intelligi terminari ad diversa, et secundum quod unum membrum potest multa vel pauca includere, invenitur diversitas partium vestigii in omnibus secundum unam communem rationem principii, medii et finis signatam.“ Vgl. die schematische Darstellung bei Dander (1929a), S. 37.

<sup>103</sup> Ebd., a. 3, co. (p. 104): „[...] vestigium invenitur in creatura, secundum quod consequitur esse perfectum a Deo, ut supra dictum est. Unde in his tantum simpliciter est invenire vestigium quae perfecta sunt in se; et hujusmodi sunt tantum individua in genere substantiae. Accidentia autem non habent esse, nisi dependens a substantia; unde etiam in accidentibus non est vestigium, nisi secundum ordinem ad substantiam.“

<sup>104</sup> Ebd. (p. 104-5): „Tamen, cum secundum quodlibet accidens addatur aliquod esse ipsi substantiae, erit secundum illud esse aliquo modo considerare vestigium. Unde quod privat illud accidens, privat partes vestigii, scilicet modum, speciem et ordinem, quantum ad illud esse; sicut peccatum, quod privat gratiam, dicitur privatio modi, speciei et ordinis, secundum esse gratuitum; nihilominus tamen manent haec tria secundum esse naturae.“

ist auch relevant für die Thematik der Natur und Gnade. Dies wird später ansatzweise in der dreifachen Gottähnlichkeit des Menschen behandelt.

Schließlich ist zu bemerken, dass in der Seele nicht nur die Ähnlichkeit der Spur, sondern auch die des Bildes wiedergegeben wird. Ausgangspunkt ist die Überlegung, dass ein niedrigeres Vermögen stets in einem höheren eingegossen wird. Die Seele ist für Thomas die Natur ihres Körpers, indem sie ihn bewegt und ihm das natürliche Dasein gibt. Darum verfügt sie über ihre eigentümlichen Tätigkeiten. Obwohl die Bildähnlichkeit die Seele angesichts ihrer Geistnatur betrifft, wird demgegenüber die Spurähnlichkeit von der Seele aufgrund der Tatsache nicht ausgeschlossen, dass die Seele eine gewisse erschaffene Natur enthält.<sup>105</sup> Die Abgrenzung von Spur und Bild ist bei den Menschen nicht eindeutig. Die Menschen tragen wie alle anderen Kreaturen die Spurähnlichkeit. Sie sind Gott in Stufen ähnlich, insofern sie entweder in niedrigster Stufe Dasein haben und dann in nächster Stufe Leben haben. Aber nur die Menschen besitzen wesensgemäß die nächste Stufe. Das heißt, dass sie weise sind und Einsicht haben. Durch letzteres heben sich die Menschen von anderen Kreaturen (außer Engeln) ab.<sup>106</sup>

### 2.3.2 Die Bildähnlichkeit: Begriffsbestimmung und Subjekt des Bildes (q. 3, a. 1)

Nach der Behandlung der Spurähnlichkeit geht Thomas weiter auf die Bildähnlichkeit ein. Die Abhandlung besteht aus zwei Themenkreisen: Das Subjekt des Bildes und die angeführten Bestandteile des Bildes (*partes imaginis*).<sup>107</sup> Ersteres beginnt mit dritter der Quaestio, die nur einen Artikel umfasst. Letzteres entfaltet sich in zwei Quaestionen mit sechs Artikeln und handelt hauptsächlich von zwei psychologischen Ternaren Augustins.

Das Ziel der dritten Quaestio richtet sich nicht primär auf das augustinische Konzept des Geistes (*mens*), wie der irreführende Titel von der vorliegenden Edition Mandonnets suggeriert („*Utrum tantum mens sit subjectum imaginis*“), sondern befasst sich mit der formalen Begriffsbestimmung des Bildes, um die möglichen Träger der *imago Trinitatis* weiter zu bestimmen.<sup>108</sup> Beginnend mit einer begrifflichen Differenzierung antwortet Thomas im *corpus articuli*:

---

<sup>105</sup> Ebd., ad. 1 (p. 105): „In superiori semper includitur virtus inferioris, sicut in anima etiam est virtus naturae. Anima enim est natura ipsius corporis, quod per ipsam movetur, et dat sibi esse naturale, et super hoc habet proprias operationes suas: et ideo cum similitudo imaginis sequatur animam secundum id quod intellectualis est, non excluditur ab ea ratio vestigii, quae consequitur ipsam secundum quod natura quaedam est creata.“

<sup>106</sup> Vgl. *STh* I, q. 93, a. 2, co. (ed. Leon., t. 5, p. 403a): „Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, inquantum sunt; secundo vero, inquantum vivunt; tertio vero, inquantum sapiunt vel intelligunt.“

<sup>107</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 3, prol. (ed. Mand., t. 1, p. 108): „Ad intelligentiam hujus partis duo quaeruntur: 1 de subjecto imaginis; 2 de partibus imaginis enumeratis.“

<sup>108</sup> Davon hat Merriell (1990: 41) zutreffend gesprochen: „Thomas’ real aim is not to formulate a definition of ‚image‘ that will restrict the image of God to the higher part of the rational creature, where an image of Trinity may be discerned among its faculties or habits. The article determines at what level in the order of created beings

Das Bild unterscheidet sich von der Spur darin, dass die Spur eine verschwommene Ähnlichkeit einer Sache und unvollkommen ist. Ein Bild dagegen vergegenwärtigt eine Sache mehr in bestimmter Weise (*magis determinate*) gemäß allen seinen Teilen und der Anordnung der Teile. Daraus kann Kenntnis über die inneren Verhältnisse der Sache erlangt werden.<sup>109</sup>

Gegenüber dem Erkenntniswert der Spur, die nur zur verschwommenen und unvollkommenen Ähnlichkeit führt, zeichnet sich das Bild in thomasischer deskriptiven Definition insofern aus, dass durch seine Teile und deren Anordnung die inneren Verhältnisse der darzustellenden Sachen veranschaulicht werden können. Obwohl es Thomas nicht direkt ausspricht, lässt sich dennoch aus dem Kontext schließen, dass er die innertrinitarischen Beziehungen andeutet, da das unmittelbare Thema in q. 4-5 von *partes imaginis* behandelt wird.<sup>110</sup> Das Bild bezieht sich auf die „Innenseite“ des Gegenstandes selbst.<sup>111</sup> Nach der Begriffsbestimmung wendet sich Thomas der Frage nach dem Subjekt des Bildes zu. Für Thomas befindet sich das Bild Gottes, aufgrund ihrer Vortrefflichkeit in vollkommenerer Nachahmung und Vergegenwärtigung Gottes, nur bei den Menschen und Engeln. Die übrigen Kreaturen dagegen, die mehr oder weniger an der Gutheit Gottes teilhaben, nähern sich also dem Wesen des Bildes zu.<sup>112</sup>

In seiner Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Einwänden werden Thomas' Meinungen über den vortrefflicheren Teil der menschlichen Seele und dessen Differenzierung mit anderen Trägern des Bildes verdeutlicht. Thomas billigt Augustins Ansicht, dass das trinitarische Bild beim Menschen in den Vermögen des Geistes (*in potentias mentis*) zu finden ist, zumal nur dort die zwei wesentlichen Merkmale der Trinität, nämlich die wesensgleiche Unterscheidung (*distinctio consubstantialis*) und Gleichheit (*aequalitas*), dargestellt werden können.<sup>113</sup> In

---

an image of the Trinity can be found.“ Thomas behandelt die gleiche Thematik weiter in *Super Sent.*, I, d. 28 und in II, d. 16. Eine ausführliche Ausführung, vgl. auch Merriell (1990), S. 44-51. Im Vergleich zu einer mehr wissenschaftlichen Definition, die in I, d. 28 gegeben wird und weiter in *STh* zur Verfügung steht, wird die vorliegende Definition von Merriell (S. 51) als „eine bloße Beschreibung“ oder „deskriptive Ansatz“ bezeichnet.

<sup>109</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 3, a. 1, co. (ed. cit., p. 109): „Imago in hoc differt a vestigio: quod vestigium est confusa similitudo alicujus rei et imperfecta; imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes suas partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest.“

<sup>110</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 41f; Krämer (2000), 89f. Krämer bezieht sich hier auf Verbindung zwischen Thomas und Albert.

<sup>111</sup> Nach Krämer (2000: 89f.) darf man auch nicht vergessen, dass die Spur sich auf allgemeine Wesenseigenschaften Gottes bezieht, die im Wege der Appropriation einer bestimmten Person zugeordnet werden können. In Anerkennung dieser Erkenntnis betont Merriell (1990: 42) den Faktor des Glaubens: „The vestige of God gives a clue to the inner, personal life of God inasmuch as certain essential attributes are appropriated to the three persons of the Trinity. This connection, however, is not evident without the aid of divine revelation. We are able to perceive a trace of the Trinity in other creatures only when our eyes have been enlightened by faith to recognize this mark for what it is.“

<sup>112</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 3, a. 1, co. (ed. cit., p. 109-10): „Et ideo in illis tantum creaturis dicitur esse imago Dei quae propter sui nobilitatem ipsum perfectius imitantur et repraesentant; et ideo in Angelo et homine tantum dicitur imago divinitatis, et in homine secundum id quod est in ipso nobilius. Alia autem, quae plus et minus participant de Dei bonitate, magis accedunt ad rationem imaginis.“

<sup>113</sup> Ebd., ad 1 (p. 110): „Augustinus in multis ostendit similitudinem Trinitatis esse; sed in nullo esse perfectam similitudinem, sicut in potentiis mentis, ubi invenitur distinctio consubstantialis et aequalitas.“ Diese zwei

diesem Zusammenhang werden die anderen Meinungen zurückgewiesen, die den freien Willen (*liberum arbitrium*)<sup>114</sup> oder die höhere Vernunft (*ratio superior*)<sup>115</sup> als Stätte des Bildes betrachten. Im Vergleich mit den anderen vernunftbegabten Geschöpfen, den Engeln, wird das Profil der menschlichen Gottebenbildlichkeit unter drei Gesichtspunkten aufgezeigt. In Bezug auf die ausdrückliche Darstellung der göttlichen Attribute ist die Bildähnlichkeit im Engel mehr deutlich als im Menschen. Hinsichtlich der Unterscheidung der Personen ist die Ähnlichkeit im Menschen wegen unterschiedenen Seelenvermögen hingegen ausdrücklicher als im Engel. Als dritten Punkt nennt Thomas akzidentelle Eigenschaften, die nur auf Gott und den Menschen anwendbar sind, wodurch die Bildähnlichkeit im Menschen zu finden ist. Allerdings gesteht Thomas, dass der letzte Gesichtspunkt nur das Unwesentliche berührt. Trotz der zweiten Perspektive schlussfolgert Thomas, dass der Engel mehr nach dem Bild Gottes sei als der Mensch.<sup>116</sup>

Bemerkenswert ist, wie Krämer sinnvoll angemerkt hat, dass Thomas an dieser Stelle nicht auf die traditionelle Unterscheidung des dreifachen Bildes eingeht.<sup>117</sup> Die Auseinandersetzung mit

---

Merkmale wird Thomas in q. 4, a. 4 in seiner Konzeption von der ausdrücklichen Vergegenwärtigung (*expressa repraesentatio*) hinsichtlich fünf Kriterien wieder aufgreifen.

<sup>114</sup> Ebd., ad 2: „In libero arbitrio non potest esse perfecta similitudo, cum non inveniatur ibi aliqua distinctio potentialium; nec etiam est excellentior pars animae, cum sit tantum operative, et pars contemplativa nobilior est parte operativa. Sed Damascenus assignat ibi imaginem, large vocans imaginem quamcumque similitudinem. Imitatur autem Deum liberum arbitrium, inquantum est primum principium suorum operum non potens cogi.“ Vgl. auch *STh* I, q. 93, a. 9, co.

<sup>115</sup> Ebd., ad 3: „Ratio superior inhaeret aeternis contemplandis, inquantum sunt regula et norma agendorum, prout scilicet ex divinis rationibus dirigimur in nostris operibus. Unde ibi non est imago; sed in illa parte quae aeterna secundum se contemplatur.“ Im letzten Satz des zitierten Auszugs ist der albertische Gedanke zu beachten. Darauf weist Krämer (2000: 91, Anm. 201) hin: „Diese Aussage tritt offensichtlich an die Stelle, an der Albert und Bonaventura davon sprechen, daß sich die Seele immer ihrer selbst und Gottes bewußt ist: ontologische Qualifizierung einer contemplativa pars animae.“ Für Albert beziehe sich die *ratio superior* hauptsächlich auf die vernunftgeleiteten Handlungen. Die zur imago gezählten Vermögen, so Krämer (ebd., S. 84), seien dagegen von einfacherer Art, da sie ausschließlich auf die Kenntnis Gottes im Wahren und Guten ausgerichtet sind. Vgl. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3, a. 21, ad 6 (ed. Colon., t. 29/1, p. 98, v. 46-50): „Ratio superior respicit operabilia, licet per rationes iuris divini, sed potentiae imaginis simpliciores sunt, eo quod ordinatae sunt tantum ad notitiam veri et boni quod Deus est, et eius in quo ut imagine sua accipitur deus.“ Der zentrale Kernbegriff lautet hier „notitia veri et boni“. Albert wird diesen weiter in zwei Formen entfalten: „notitia veri et boni, quod est deus“ und „notitia veri et boni, quod ipsa anima est“. Dieses Begriffspaar wird von Thomas implizit in seiner Darstellung von der Präsenz Gottes und von der Selbstpräsenz der menschlichen Seele verwendet. Vgl. unsere Untersuchung an unten angegebener Stelle (in q. 4, a. 4-5).

<sup>116</sup> Ebd., ad 4: „Imago Trinitatis potest attendi tripliciter. Vel quantum ad expressam repraesentationem divinorum attributorum; et sic, cum divinae bonitates copiosius effulgeant in angelo quam in homine, angelus est expressior imago Dei quam homo. [...] Vel quantum ad distinctionem personarum; et sic expressior est similitudo in homine quam in angelo, quia in angelo suae potentiae sunt minus distinctae. Vel inquantum ipse Deus est principium rerum; et sic imago invenitur in homine et non in angelo, inquantum unus homo est principium omnium hominum, sicut Deus omnium rerum, et inquantum anima est in toto corpore tota, sicut Deus in mundo. Sed quia ista repraesentatio est quantum ad exteriora, simpliciter concedendum est quod angelus magis est ad imaginem, quam homo.“ Vgl. auch *STh* I, q. 93, a. 3, co. Auffallend sind in diesem Vergleich auch deutliche Parallelen zu Albert. Dazu vgl. Krämer (2000), S. 92.

<sup>117</sup> Vgl. Krämer (2000), S. 91. Als Grund, warum Thomas die Diskussion nach hinten verschiebt, argumentiert Krämer (S. 91): „Zu beachten ist allerdings, daß Thomas diese Ausführungen – im Gegensatz zu Albert – nicht innerhalb des eigentlichen systematischen Kommentars, sondern in der angehängten expositio vornimmt. Dadurch hält er den gnadentheologischen Aspekt der Imagolehre an dieser Stelle konsequent aus seiner Darstellung

der dreifachen Bildtheorie, versetzt Thomas in die Textauslegung des zweiten Teils (*divisio secundae partis textus*). So wird die Anordnung im weiteren Verlauf dieser Arbeit näher betrachtet werden.

## **2.4 Exkurs: Überblick über den Zusammenhang von Selbsterkenntnis, Selbstbezüglichkeit und Gottebenbildlichkeit bei Augustinus und ihre Rezeption im Mittelalter**

Im letzten Abschnitt wurde festgestellt, dass der menschliche Geist zugleich die Stätte des Bildes Gottes als auch das Subjekt des trinitarischen Bildes ist. Daran anschließend wird sich nun mit den zwei Ternaren des Augustinus auseinandergesetzt. Darin wird ein relevanter Punkt bezüglich der Selbsterkenntnis der Seele behandelt. Um ihren inneren Zusammenhang herauszuarbeiten, ist es zwingend notwendig, an dieser Stelle eine Übersicht über die Selbsterkenntnis der Seele in der Antike und im Mittelalter zu geben. Das Ziel der Bemühungen ist es, Augustins Auffassung von der Selbstbezüglichkeit des *se nosse* und von seiner immerwährenden trinitarischen Struktur als Bild der Dreifaltigkeit aufzugreifen. Darauf folgt eine skizzenhafte Rezeptionsgeschichte im Mittelalter und die Vorgabe des Sentenzenmeisters.

### **2.4.1 Der Ansatz der Selbsterkenntnis in der Antike und die Fortsetzung in Augustins *De Trinitate*: Die Selbstbezüglichkeit und die Dreieinigkeitstruktur des *se nosse***

Die Selbsterkenntnis (*γνώσις / ἐπιστήμη ἑαυτοῦ*, *notitia / cognitio sui*, *noscere / cognoscere seipsum*) ist nicht nur in der Antike ein vieldiskutiertes Thema, sondern verfügt über konstruktive Funktionen in verschiedenen philosophischen Diskussionen. Das Thema wird selten isoliert betrachtet. Dies lässt sich in dem delphischen Spruch „erkenne dich selbst“ (*γνῶθι σεαυτόν*) verdeutlichen. Sein originaler Sinngehalt lässt sich wiedergeben als: „Erkenne, o Mensch, dass du kein Gott bist!“ oder „Erkenne dich, Mensch, als Sterblichen, in deiner Sterblichkeit!“ Zahlreiche Philosophen und Dichter beschäftigen sich mit dem delphischen Orakel. Daraus ergibt sich in der Antike eine dreifache Interpretation: Die Erkenntnis der eigenen Sterblichkeit; Die Erkenntnis eines göttlichen Grunds des menschlichen Selbst beziehungsweise der Seele, also der Beziehung zwischen Gott und Mensch; Die Erkenntnis der Selbstbescheidung.<sup>118</sup> Die philosophische Deutung der Selbsterkenntnis im Sinne vom

---

heraus.“ Weiter: „Auffallend ist insbesondere, daß Thomas im Gegensatz zu Albert nicht auf die gnadenhafte Vollendung der imago eingeht.“

<sup>118</sup> Hager (1995), hier, Sp. 406. Vgl. auch Kiessling (2000). Die zweite Deutung wird in Platon, *Alc.*, I, 129b - 133c angedeutet. Anhand des Motivs der Selbstbezüglichkeit unterscheidet Christoph Horn fünf verschiedene



Bewusstsein des Nichtwissens erlangt er erst in Platons *Apologie* Bedeutung.<sup>119</sup> Allerdings wird im Dialog *Charmides* die Möglichkeit einer absoluten Selbsterkenntnis des Menschen und ihre Nützlichkeit in Frage gestellt.<sup>120</sup> „Die Konzeption von einem vollkommen sich selbst erkennenden göttlichen Geist, der gerade durch diese Bezogenheit auf sich selbst das höchste Prinzip von allem ist und aufgrund dieser vollkommenen Selbsterkenntnis auch ein Leben höchster Glückseligkeit führt“, ist schon bei Platon und Aristoteles vorhanden.<sup>121</sup> Der Anspruch an Selbsterkenntnis spielt eine große Rolle in der Ethik des Aristoteles. Im Unterschied zur vollkommenen Gottheit, die sich selbst als glücklich betrachtet und sich vollkommen erkennt, braucht der unvollkommene Mensch einen Freund als seinen Spiegel, um sich selbst zu erkennen.<sup>122</sup> Der Zusammenhang zwischen Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis wird schon bei Platon aufgegriffen. Aber die Vorstellung einer „Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis“ wird von keiner der vorplotinischen Philosophen so eindrucksvoll und einflussreich unternommen.<sup>123</sup> Mittels der Rückwendung der Seele in ihr Inneres ist nicht nur die *Selbsterkenntnis* zugänglich, sondern auch die *Geist-* und *Gotterkenntnis*.<sup>124</sup>

Der Begriff der Selbsterkenntnis gehört zu den Zentralbegriffen des augustinischen Denkens. Auch der Zusammenhang von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis spielt eine bedeutende Rolle bei Augustinus. Dieser Zusammenhang wird durch das Gespräch zwischen der Vernunft (R.) und Augustinus (A.) im Frühwerk *Selbstgespräche (Soliloquia)* programmatisch mit der Gottes- und Selbsterkenntnis benannt: „A. Ecce oravi Deum. – R. Quid ergo scire vis? – A. Haec ipsa omnia quae oravi. – R. Breviter ea conlige. – A. Deum et animam scire cupio. – R. Nihilne plus? – A. Nihil omnino.“<sup>125</sup> Recht früh wird sein Hauptanliegen erneut in einem kurzen Gebet formuliert: „R. Itaque ora brevissime ac perfectissime, quantum potes. – A. Deus semper idem, **noverim me, noverim te**. Oratum est.“<sup>126</sup> (Hervorh. v. mir) Augustinus übernimmt die

---

Gesichtspunkte in der Antike: (1) *Charmides*-Tradition, (2) *Apologie*-Tradition, (3) *Politeia*-Tradition, (4) *Alkibiades I*-Tradition, (5) *Metaphysik A*-Tradition. Vgl. Horn (2000), hier S. 81–4.

<sup>119</sup> Platon, *Apol.*, 20e – 23b.

<sup>120</sup> Platon, *Charm.*, 164c – 176 a. Vgl. Hager (1995), Sp. 406; Kamtekar (2017). Für eine neue ausführliche Studie zur apollinischen Selbsterkenntnis und platonischen Selbsterkenntnis, vgl. auch Fröhlich (2017).

<sup>121</sup> Hager (1995), Sp. 407.

<sup>122</sup> Aristoteles, *Mag. mor.*, II, 15, bes. 1213a 14. Vgl. Hager (1995), Sp. 407. Neben der angeführten Stelle führt Aristoteles ähnliche Argumente aus in *Ethica Nicomachea* 9.9 und *Ethica Eudemia* 7.12 auf. Dazu vgl. Shields (2017).

<sup>123</sup> Kremer (1981), S. 43: „Wenn ich recht sehe, hat kein Denker vor ihm und auch keiner der vielen von ihm irgendwie Beeinfluften nach ihm das Verhältnis von Menschen und Gott derart eindrucksvoll zur Anschauung gebracht wie er: Untrennbare Zusammengehörigkeit von Selbsterkenntnis des Menschen und Gotteserkenntnis, unaufgebbare Einheit von Selbstfindung des Menschen und Gottesfindung, unzerreißbarer Zusammenhang von Humanitätsidee und Gottesgedanken.“

<sup>124</sup> Vgl. Kremer (1981). In *Enn.* 5.3, beweist Plotin, dass der Weg zur Selbsterkenntnis ein Weg zur Erkenntnis des göttlichen Intellekts und des Einen ist.

<sup>125</sup> Augustinus, *sol.*, I, 2.7 (CSEL 89, p. 11).

<sup>126</sup> Ebd., II, 1.1 (p. 45). Ferner *ord.*, II, 11.30, 16.44, 18.47 (CSEL 63, p. 168f., 177f., 179f.; CCSL 29, p. 124, 131, 132f.). Zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Augustinus, vgl. Sladeczek (1930); Geyser (1935); Verbeke

plotinische Konzeption der Selbsterkenntnis als inneres Aufstiegskonzept und Selbsttranszendenz.<sup>127</sup> Die bekannteste Belegstelle für den Weg des inneren Aufstiegs befindet sich in *Über die wahre Religion*: „Gehe nicht nach außen, kehre in dich selbst zurück. Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit.“ (*Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*).<sup>128</sup> Aber nach Brachtendorf (2001:37) gelangt Augustinus im Kontext seiner Trinitätsspekulation zu einer Neukonzeption des Zusammenhangs von Selbst- und Gotteserkenntnis. Dies hat bedeutende Veränderungen für die Theorie des menschlichen Geistes zur Folge. Der spätere Augustinus betrachte die Subjektivität (verstanden als Selbsthabe oder Selbstpräsenz) nicht mehr als Eigenschaft eines göttlichen, unendlichen Geistes, sondern als Wesensmerkmal der *mens humana*. Nach Brachtendorf besteht Augustins historischer Verdienst in der Entwicklung einer Theorie endlicher Subjektivität. Während die Selbsterkenntnis und Selbsttranszendenz beim frühen Augustinus eine große Rolle spielte, wird die plotinische Aufstiegskonzeption beim späteren Augustinus, insbesondere in *De Trinitate*, abgelehnt und die Selbsterkenntnis als Selbstbezug verstanden. Dies führt „zur Entdeckung des unmittelbaren Selbstbezuges sowie dessen trinitarischer Struktur.“<sup>129</sup> Somit wird auch die Gefahr der Vergöttlichung des Menschen aufgehoben.<sup>130</sup>

Der Bildcharakter des *se nosse* mit Bezug zur Gottebenbildlichkeitslehre, bildet den Rahmen für die Überlegungen zu Augustins *De Trinitate*. Es wird sich der Studie Brachtendorfs angeschlossen und der Schwerpunkt auf folgende zwei Punkte gerichtet: (1) Das Auffinden der Selbstbezüglichkeit und der trinitarischen Struktur im menschlichen Geist; (2) Die

---

(1954); Courcelle (1974), S. 113-64 (Kap.8: „Ambroise et Augustin“); O’Daly (1987); Nissing (2009), bes. S. 156-60; Müller, Ch. (2012).

<sup>127</sup> Zum Verhältnis zwischen Plotin und Augustinus vgl. Kremer (1981); Horn (2000); Beierwaltes (2014), S. 172-204, hier bes. 180-87 („Der Selbstbezug des Denkens: Plotin – Augustinus – Ficino“). Kritische Untersuchungen, vgl. die mit gleichem Titel aber in verschiedenen Jahren fortsetzenden vier Aufsätze von Booth (1977); Booth (1978); Booth (1979); Brachtendorf (2001).

<sup>128</sup> Augustinus, *vera rel.*, c. 72, n. 202 (CSEL 77/2, p. 52; CCSL 32, p. 234). Zur Übersetzung vgl. Augustinus (2007): *De vera religione - Die wahre Religion*. Zweispr. Ausg. Eingel., übers. und hg. von Josef Lössl. Paderborn [u.a.]: Schöningh (Augustinus - Opera - Werke, Bd. 68), S. 201. Vgl. Augustinus, *conf.*, 7.10.16 (CCSL 27, p. 103): „Et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. Intraui et uidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem.“

<sup>129</sup> Brachtendorf (2001), S. 53. Darüber hinaus stimmt Thomas Pitour in seiner Analyse der Geistigkeit der Seele im zehnten und 13. Buch von *Confessiones* die These Brachtendorfs zu. Nach Pitour (2011: 68) spreche Augustinus in *conf.* von der Geistigkeit der *imago* noch im Sinne von menschlichem Herrschaftsauftrag über die Schöpfung (vgl. 13.23.34). Eine trinitarische Struktur dieser *imago* komme hier überhaupt nicht in den Blick.

<sup>130</sup> Dazu ist die Schlussfolgerung Brachtendorfs einleuchtend: „Auch in *De Trinitate* hängen Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis zusammen, jedoch nicht mehr in der von Plotin beschriebenen Weise, daß die diskursive Selbsterkenntnis auf eine Transzendierung des Selbst und eine direkte Anschauung Gottes zielt. Die Schwierigkeiten, die aus dem trinitarischen Gottesbegriff für das Aufstiegskonzept resultieren, veranlaßten Augustinus zu einer vertieften Analyse des menschlichen Geistes, die zur Entdeckung des unmittelbaren Selbstbezuges sowie dessen trinitarischer Struktur führte. Dem späten Augustinus zufolge gilt: Wer den dreifaltigen Gott anschauen will, wie er in diesem Leben anschaubar ist, der muß die *mens humana* nicht transzendieren, sondern sie richtig betrachten; er wird dann Gott in seinem Bilde sehen.“ (Ebd., S. 52-53)

Unterscheidung von „sich kennen“ (*se nosse*) und „sich erkennen / denken“ (*se cogitare*) nachzuvollziehen.<sup>131</sup> Nach einer Einführung in Brachtendorfs Argumentation, wird weiterhin auf problematische Stellen aufmerksam gemacht und Kritik geübt.

Augustins theologisches Meisterwerk *Über die Trinität* (*De Trinitate*) umfasst 15 Bücher und wurde vermutlich zwischen 399 und 425 verfasst.<sup>132</sup> Am Anfang des ersten Buches stellt Augustin die These auf, „daß die Dreieinigkeit der eine, alleinige und wahre Gott ist und daß man mit Recht vom Vater, Sohn und Heiligen Geist sagt, glaubt und einsieht, daß sie von einer und derselben Substanz oder Wesenheit seien.“<sup>133</sup> In den ersten vier Büchern prüft Augustinus die biblischen Aussagen im Alten sowie Neuen Testament und strebt nach der Verteidigung der Wesensgleichheit von Vater, Sohn und Geist. Die Diskussion in den Büchern fünf bis sieben ist einer begrifflichen Durchdringung des Trinitätsgedankens gewidmet und lässt sich nach Brachtendorf (2017: 100f.) in vier Prinzipien zusammenfassen: (1) Substanzeinheit, (2) Dreisubstantialität, (3) radikale Gleichheit, (4) relationale Unterscheidung.<sup>134</sup> Ab dem achten Buch wählt Augustinus eine neuartige Vorgehensweise und versucht die in den ersten sieben Büchern diskutierten Gedanken erneut mit der Vernunft aufzugreifen. Er will auf eine innerlichere Weise (*modo interiore*) voranschreiten.<sup>135</sup> Dies ist eine „Wendung nach innen zum erkennenden, glaubenden, liebenden Subjekt“.<sup>136</sup> Eine direkte Anschauung der göttlichen Trinität, wie das neuplatonische Aufstiegsschema, versagt.<sup>137</sup> Daher verfolgt Augustinus einen indirekten Weg.

---

<sup>131</sup> Mit der Darstellung der zwei Schwerpunkte folgen wir im Wesentlichen der Studie Brachtendorfs. Vgl. Brachtendorf (2001), Brachtendorf (2003), Brachtendorf (2017). Eine ausführliche Darstellung, vgl. Brachtendorf (2000a). Zur deutschen Übersetzung, vgl. Augustinus / Kreuzer (2001).

<sup>132</sup> Zur kurzen Übersicht des Werkes *De Trinitate*, vgl. Brachtendorf (2007). Zur Einführung der Schrift, vgl. Studer (2005). Ein sehr nützliches Handbuch, vgl. Kany (2007).

<sup>133</sup> Augustinus, *trin.*, 1.2.4 (CCSL 50, p. 31, v. 3-6): „[...] quod trinitas sit *unus et solus et uerus deus*, et quam recte pater et filius et spiritus sanctus *unius eiusdemque substantiae* uel *essentiae* dicatur, credatur, intellegatur.“ Die Übersetzung dieses Zitats bezieht sich auf Augustinus / Schmaus (1935), S. 5-6.

<sup>134</sup> Brachtendorf (2001: 40f., 2003: 96f. und 2007: 368) erwähnt vier Prinzipien und nachdem er die genannten Prinzipien der göttlichen Trinität auf die *mens humana* applizierte, nennt er drei: Substanzeinheit, Dreisubstantialität und Relationalität (ebd., 2001:42 und 2003:99). Die genannte Relationalität enthält eigentlich das dritte und vierte Prinzip. Im englischen Aufsatz drückt Brachtendorf (2017: 102) dies deutlicher aus: „[...] the four principles of trinitarian ontology: unity of substance, threefoldness, radical equality, and relational difference apply not only to God, but also to the human mind.“ Zum Begriff der Substanz, vgl. Augustinus / Kreuzer (2001), S. 399, Anm. 16: „Was als Substanz zu denken ist, ist kein Subjekt, das (ihm äußerlich bleibende) Eigenschaften hat. Substanz ist vielmehr ein Subjekt, das seine Eigenschaft >ist< (wie »essentia« von »esse« abgeleitet ist). Hier wird das ausdrückliche Gegenmodell zu einem dingontologischen Verständnis von Substanz formuliert.“

<sup>135</sup> Augustinus, *trin.*, 8.1. prooem. (CCSL 50, p. 269, v. 29).

<sup>136</sup> Vgl. Kany (2007), S. 509. Sein nützliches Referat zu den Büchern 8 bis 15 bietet uns eine andere Ansicht an. Insbesondere hat er die Augustins Trinitätsdenken zugrundeliegenden Einsichten in zwölf Schritten oder Thesen dargestellt, die in den Büchern acht bis zehn vollzogen werden. Die übrigen Bücher sind Konsequenzen dieser Einsichten. Vgl. ebd., S. 507-34 („Augustins Entdeckung in den Büchern VIII bis XV“).

<sup>137</sup> Im achten Buch gibt es einen Dialog. Augustinus nennt vier Wege des Aufstiegs zur Schau der Trinität: durch den Begriff der Wahrheit (*trin.* 8.2.3), der Gutheit (*trin.* 8.2.4), der Gerechtigkeit (*trin.* 8.6.9), der Liebe (*trin.* 8.8.12-10.14). Brachtendorf (2001: 41) identifiziert die Stellen als neuplatonische Anschauung und zeigt das Scheitern der Methode: „Bei den vier genannten Begriffen handelt es sich um *ad se*-Bestimmung Gottes, die von

Zu Beginn des neunten Buches erwähnt Augustinus die Ohnmacht irdischer Vernunft. Augustinus rekurriert auf den Maßstab des Glaubens (*regula fidei*)<sup>138</sup> und nimmt das Bild Gottes im Menschen als Ausgangspunkt. Wenn eine direkte Anschauung der göttlichen Trinität unzugänglich ist, bleibt wenigstens die Betrachtung eines „Bild Gottes“ oder eine Anschauung im „Rätsel und Gleichnis“ möglich.<sup>139</sup> Das Bild Gottes ist für Augustinus der menschliche Geist. Die Vorgehensweise in Augustins Analyse des menschlichen Geistes als Gottes Bild lässt sich Brachtendorf zufolge in folgenden Punkten zusammenfassen:<sup>140</sup>

- (1) Die *mens humana* sei deshalb ein Bild Gottes, weil auch sie trinitarisch strukturiert sei. Ebenso wie die göttliche Trinität müsse die *mens humana* eine Dreifaltigkeitsstruktur besitzen.<sup>141</sup>
- (2) Für Augustinus stelle sich somit die Aufgabe nachzuweisen, dass die erwähnten vier Prinzipien der göttlichen Trinität (Substanzeinheit, Dreisubstantialität, radikale Gleichheit und relationale Unterscheidung) auch für die *mens humana* gültig seien.
- (3) Diese Aufgabe treibe Augustins Analyse des menschlichen Geistes voran. Den Schlüssel zum Verständnis von dessen trinitarischer Struktur bilde die Idee der Selbstbezüglichkeit.

---

jeder Person wie auch von der Gesamtheit gleichmaßen auszusagen sind und somit keinen Anhalt für die Wahrnehmung einer Pluralität von Personen bieten. Das neuplatonische, von Augustinus zunächst hoch geschätzte Konzept eines Zusammenhangs von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis deart, daß durch eine Wendung des Geistes nach innen schließlich zu einer Anschauung Gottes zu gelangen wäre, scheitert an der Trinitätsstruktur Gottes.“

<sup>138</sup> Augustinus, *trin.*, 9.1.1 (CCSL 50, p. 292-3, v. 21-8): „Tutissima est enim quaerentis intentio donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur. Sed ea recta intentio est quae proficiscitur a fide. Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio uero certa non perficitur nisi post hanc uitam cum uidebimus *facie ad faciem*. Hoc ergo sapiamus ut nouerimus tutiorem esse affectum uera quaerendi quam incognita pro cognitis praesumendi.“ Vgl. auch dazu *trin.*, 15.28.51 (CCSL 50A, p. 534, v. 12-5): „Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesiui te et desiderauit intellectu uidere quod credidi et multum disputaui et laboraui.“ Die Methode Augustins, so Kany (2007: 510), liege in einer transzendentalen Analyse. Sie berufe sich darauf, dass sie die Bedingungen der Möglichkeit des Glaubens expliziert. Diese transzendente Analyse ist kongruent mit dem Prinzip „*credo ut intelligam*“.

<sup>139</sup> Augustinus, *trin.*, 9.2.2 (CCSL 50, p. 294, v. 58-61): „Nondum de supernis loquimur, nondum de deo patre et filio et spiritu sancto, sed de hac impari imagine attamen imagine, id est homine; familiaris enim eam et facilius fortassis intuetur nostrae mentis infirmitas.“ Vgl. auch die Rücksicht in *trin.*, 15.6.10 (CCSL 50A, p. 472-3, v. 46-54): „Sed quia lux illa ineffabilis nostrum reuerberabat obtutum et ei nondum posse contemperari nostrae mentis quodam modo conuincebatur infirmitas, ad ipsius nostrae mentis secundum quam factus est homo *ad imaginem dei* uelut familiorem considerationem reficiendae laborantis intentionis causa inter coeptum dispositumque refleximus, et inde in creatura quod nos sumus ut inuisibilia dei per ea quae facta sunt conspiciere intellecta possemus immorati sumus a nono usque ad quartum decimum librum.“

<sup>140</sup> Vgl. Brachtendorf (2001), S. 42f.; Brachtendorf (2001), S. 98f.; Brachtendorf (2007), S. 369; Brachtendorf (2017), S. 102f.

<sup>141</sup> Vgl. dazu auch Brachtendorf (2000a), S. 116: „Augustins These lautet, dass der menschliche Geist in sich eine trinitarische Struktur aufweise, und darüber hinaus, dass Selbsterkenntnis im Sinne eines Vorwissens von sich selbst ein Wesensmerkmal des Geistes sei. Was Trinität ist, kann somit an der ‚mens humana‘ abgelsen werden. Wenn diese Trinität der göttlichen auch nicht wesensgleich ist, so entspricht sie ihr doch strukturell, so dass die Bekanntschaft mit ihr ein Verständnis von ‚Trinität‘ ermöglicht.“

In oben genannten drei Betrachtungen steht die Idee der Selbstbezüglichkeit des menschlichen Geistes im Vordergrund. In seiner Beweisführung verwendet Augustinus hauptsächlich die zwei Triaden: Die *mens*-Triade von *mens* – *notitia* – *amor* im neunten Buch und die *memoria*-Triade von *memoria* – *intelligentia* – *voluntas* im zehnten Buch. Im Verlauf bis zum zehnten Buch gelangt Augustinus zur Entdeckung des unmittelbaren Selbstbezugs des Geistes.

Augustins Ausführung im zehnten Buch bezieht sich auf die Selbsterkenntnis und wird in Verbindung mit dem delphischen Gebot „Erkenne Dich selbst!“ (*Cognosce te ipsam*) thematisiert. Im Hintergrund steht auch die Auseinandersetzung mit einem skeptizistischen Argument von Sextus Empiricus gegen die Möglichkeit von Selbsterkenntnis und Selbstbeziehung und mit dem Lösungsvorschlag Plotins.<sup>142</sup> Zu Beginn des zehnten Buches stellt Augustinus ein Paradox des Lernens vor: „Wir wollen wissen, was wir lieben, aber wir lieben nur, was wir wissen.“<sup>143</sup> Dies ist am Beispiel von der Liebe der Lernenden (*amor studentium*) zu veranschaulichen.<sup>144</sup> Die Diskussion führt zu dem noch fundamentaleren Paradox der Selbsterkenntnis des Geistes:

Was also liebt der Geist, da er sich inbrünstig sucht, um sich kennenzulernen, solange er sich unbekannt ist? Siehe, der Geist sucht sich selbst, um sich kennenzulernen und wird zu diesem Bemühen entflammt. Er liebt also. Aber was liebt er? Sich selbst? Wie kann das sein, da er sich noch nicht kennt und niemand lieben kann, was er nicht weiß?<sup>145</sup>

Brachtendorf (2003: 101) zufolge sei Liebe für Augustinus intentional, das heißt sie liebt immer etwas und sie enthalte ein Wissen um das, was sie liebt. Die Liebe muss also eine Selbstbekanntschaft beinhalten, die nicht erst Resultat der Selbstreflexion ist, sondern deren Möglichkeitsbedingung.<sup>146</sup> Vor dem Hintergrund des Einwands von Sextus Empiricus, der die Teilbarkeit des Geistes beim Suchen und bei der Selbstbeziehung annimmt, vertritt Augustinus

---

<sup>142</sup> Vgl. Theiler (1966), S. 160-251, hier: S. 220 („Porphyrios und Augustin“). Zu weiteren Diskussionen, vgl. Stróżyński (2013); Kany (2007), S. 514f.; Horn (2000). Als die Studie für den Zusammenhang zwischen Geist, Selbsterkenntnis und Bild Gottes, vgl. Drever (2013), S. 110-41 („Know Thyself! The Mind, Self-Knowledge, and the Image of God“); zur Analyse über die Unterscheidung des *cogitare* von *nosse*, vgl. S. 112-20.

<sup>143</sup> Vgl. Augustinus, *trin.*, 8.4.6-10.14; 9.2.2-5.8; 10.1.1-2.4.

<sup>144</sup> Augustinus, *trin.*, 10.1.1 (CCSL 50, p. 311, v. 2-5): „Ac primum quia rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest, diligenter intuendum est cuiusmodi sit amor studentium, id est non iam scientium sed adhuc scire cupientium quamque doctrinam.“; ebd. (p. 312, v. 29-30): „Sic accenduntur studia discentium. Nam quod quisque prorsus ignorat amare nullo pacto potest.“ Vgl. auch *trin.* 10.1.3 (p. 314, v. 109-11): „Quamobrem omnis amor studentis animi, hoc est uolentis scire quod nescit, non est amor eius rei quam nescit sed eius quam scit propter quam uult scire quod nescit.“; *trin.* 10.2.4 (p. 316, v. 28): „neque omnino quidquam ametur incognitum“.

<sup>145</sup> Ebd., 10.3.5, bes. (CCSL 50, p. 317, v. 1-5): „Quid ergo amat mens cum ardentem se ipsam quaerit ut nouerit dum incognita sibi est? Ecce enim mens semetipsam quaerit ut nouerit et inflammatur hoc studio. Amat igitur. Sed quid amat? Si se ipsam, quomodo cum se nondum nouerit, nec quisquam possit amare quod nescit?“

<sup>146</sup> Ebd., 10.3.5 (CCSL 50, p. 318, v. 43-4): „Quapropter eo ipso quo se quaerit magis se sibi notam quam ignotam esse conuincitur.“

seine Meinung: „Es ist absurd zu behaupten, die mens wisse nicht als Ganzes, was sie weiß. Ich sage nicht, sie weiß das Ganze, sondern was sie weiß, weiß sie als Ganzes.“<sup>147</sup> Hier äußert Augustinus die holistische oder ganzheitliche Natur des Geistes. Zwar weiß der menschliche Geist nicht alles und nicht einmal alles über sich, aber das Gewusste begreift der menschliche Geist als Ganzes. Bei der Selbstbeziehung muss also der Geist als ganzer auf sich selbst als Ganzes beziehbar sein. Dies steht auch in Verbindung mit Augustins originaler Einsicht über die *tota simul*-Struktur der *mens*.<sup>148</sup> Mit der Feststellung von holistischer Selbstbeziehung, so Brachtendorf (2003: 108), zielt Augustinus auf die sich durchhaltende Identität des Geistes, die sich in der Selbsterkenntnis des *se nosse* begründet.<sup>149</sup> Dieser holistische Selbstbezug ist eine Art von Selbstpräsenz.<sup>150</sup> Augustinus macht auf die Unterscheidung zwischen zwei Arten der Erkenntnis in dem delphischen Gebot aufmerksam: „Wozu wurde ihm das Gebot gegeben, daß er sich selbst erkennen (*cognoscat*) soll? Ich glaube, damit er sich selbst denke (*cogitet*) und seiner Natur gemäß lebe [...]. Da es also etwas anderes ist, sich nicht zu kennen (*se nosse*), etwas anderes, nicht sich zu denken (*se cogitare*).“<sup>151</sup> Nach der Diskussion der verschiedenen Meinungen über die Natur der *mens* (trin., 10.5.7-9.12), richtet Augustinus sein Augenmerk auf einen ursprünglichen Sachverhalt der Forderung an die Selbsterkenntnis:

Wenn aber dem Geist gesagt wird: „Erkenne Dich selbst!“, so erkennt er sich eben in dem Augenblick, in dem er das Wort „Dich selbst“ versteht, und er erkennt sich aus keinem anderen Grunde deshalb, weil er sich gegenwärtig (*sibi praesens*) ist.<sup>152</sup>

In dieser Beobachtung liege, so Kany (2007: 516), eine erstaunliche Entdeckung verborgen. Die notwendige Selbstgegenwart (*sibi praesens*) ist die ureigene Einsicht Augustins. Damit der Adressat den Anspruch „*cognosce te ipsam*“ versteht und danach weiterdenkt, muss bereits eine Selbstgegenwart oder ein Selbstwissen vorhanden sein. Diese notwendige Voraussetzung der Selbstgegenwart liegt allem anderen Wissen zugrunde. Dies hat mit Augustins zentralen

<sup>147</sup> Ebd., 10.3.6 (CCSL 50, p. 318, v. 47-9): „Sed absurdum est dicere non eam totam scire quod scit. Non dico: ‚Totum scit,‘ sed: ‚Quod scit tota scit.‘“ Zur weiteren Diskussion, vgl. Kany (2007), S. 515f.; Brachtendorf (2003), S. 108-110; Brachtendorf (2007), S. 371f. Drever (2013: 113) bezeichnet das ganzheitliche Wissen als die holistische Natur des Geistes. Brachtendorf nennt sie die identitätsbildende Funktion des ursprünglichen Selbstbezugs.

<sup>148</sup> Ebd., 10.11.18, bes. (CCSL 50, p. 331, v. 53-4): „Similiter cum haec tria intellego tota simul intellego.“

<sup>149</sup> Drever (2013: 113) hat dies anders formuliert: „This is less a claim about what is and is not known than about the unified, undivided nature of the subject who knows. When applied to self-knowledge, however, it means that, if the mind knows anything of itself, it knows itself completely.“

<sup>150</sup> Ebd., 10.4.6 (CCSL 50, p. 320, v. 27-8): „Tota ergo sibi praesto est, et quid adhuc quaeratur non est.“

<sup>151</sup> Ebd., 10.5.7 (CCSL 50, p. 320, v. 1f. – p. 321, v. 20): „Vtquid ergo ei praeceptum est ut se ipsa cognoscat? Credo ut se cogitet et secundum naturam suam uiuat [...] Ita cum aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare.“

<sup>152</sup> Ebd., 10.9.12 (CCSL 50, p. 326, v. 16-8): „Sed cum dicitur menti: *Cognosce te ipsam*, eo ictu quo intellegit quod dictum est *te ipsam* cognoscit se ipsam, nec ob aliud quam eo quod sibi praesens est.“

Unterscheidung des *se nosse* von *se cogitare* zu tun. Dazu hat Brachtendorf (2003: 102) im Zusammenhang mit dem delphischen Gebot das doppelte Selbstverhältnis des Geistes treffend zusammengefasst:

Augustinus unterscheidet demnach zwei Ebenen des Selbstbezugs der *mens humana*, die er terminologisch als *se cogitare* und *se nosse* unterscheidet. *Cogitatio* meint das Vermögen, Einzelnes aus der Vielzahl möglicher Objekte auszuwählen und die Aufmerksamkeit darauf zu lenken. Das Delphische Gebot ermahnt dazu, die *cogitatio* von den äußeren Denkobjekten abzuwenden und auf sich selbst als Gegenstand zu richten. Mit *se nosse* bezeichnet Augustinus hingegen jenen ursprünglichen Selbstbezug, der das *se cogitare* ermöglicht, indem er das Gebot zur Selbstreflexion überhaupt erst verstehbar macht. Die *cogitatio* ist diskursiv [...]. Das *se nosse* ist dagegen prä-reflexiv und intuitiv. Es ist weder durch einen Begriff vermittelt, noch ist das Denken des Selbst hier ein möglicher Inhalt unter vielen anderen. Vielmehr ist es der einzig mögliche. Während der menschliche Geist auf der Ebene der *cogitatio* erst aus dem Denken der Welt zum Denken seiner selbst zurückkehren muss, ist er im *se nosse* immer schon bei sich. Die Entdeckung des *se nosse* darf wohl als Augustins besondere Leistung in der Geschichte der Philosophie des Geistes bezeichnet werden.<sup>153</sup>

Nach der Entdeckung der unmittelbaren Selbstbezüglichkeit des Geistes wendet sich Augustinus den Triaden des Geistes zu. Neben dem trinitätstheologischen Leitmotiv unterscheidet Augustinus in diesem Selbstbezug drei Momente, nämlich *memoria sui*, *intelligentia sui* und *voluntas sui*. Dadurch ist mit Augustinus festzuhalten, dass der Mensch in der trinitarischen Struktur der Selbstgegenwart Bild Gottes ist.<sup>154</sup>

Die bisherige Darstellung über Augustins Trinitätsdenken ist vor allem den Bemühungen von Brachtendorf zu verdanken. Durch ihn ist Augustins Auseinandersetzung mit plotinischem Ansatz und die Hervorhebung der Entdeckung des unmittelbaren Selbstbezugs sowie dessen trinitarischer Struktur verdeutlicht worden. Aber wenn weiter nach dem Bildsein oder der

---

<sup>153</sup> Vgl. auch Brachtendorf (2000a), S. 163: „Insgesamt ergibt sich ein zweistufiges Modell des Selbstverhältnisses, wobei Augustin die tieferliegende Ebene als ‚se nosse‘ terminologisch von der höheren Ebene des ‚se cogitare‘ absetzt. Man könnte beide Ebenen unterscheiden wie implizites und explizites Selbstwissen, oder wie unmittelbare Selbsterkenntnis und reflexiv vermittelte Selbsterkenntnis.“ Zum Verhältnis von *se nosse* und *se cogitare*, vgl. noch Brachtendorf (2000a), S. 184-93. Schmaus (1967), S. 251: „Der Terminus *nosse* bezeichnet das habituelle Erkennen, der Terminus *cogitare* das aktuelle Denken.“

<sup>154</sup> Vgl. Augustinus, *trin.*, 10.11.17-10.12.19 und bes. *trin.* 10.11.17 (CCSL 50, p. 329, v. 1-3): „Remotis igitur paulisper ceteris quorum mens de se ipsa certa est, tria haec potissimum considerata tractemus, memoriam, intelligentiam, uoluntatem.“; *trin.* 10.11.18 (CCSL 50, p. 330, v. 1-3; p. 331, v. 37-40): „Haec igitur tria, memoria, intelligentia, uoluntas, quoniam non sunt tres uitae sed una uita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed una substantia. [...] Quocirca tria haec eo sunt unum quo una uita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur etiam simul, non pluraliter sed singulariter dicuntur.“; *trin.* 10.12.19 (CCSL 50, p. 332, v. 6-12): „Mentem quippe ipsam in memoria et intelligentia et uoluntate suimetipsius talem reperiēbamus ut quoniam semper *se nosse* semperque se ipsam uelle comprehendebatur, simul etiam semper sui meminisse semperque se ipsam intellegere et amare comprehenderetur, quamuis non semper *se cogitare* discretam ab eis quae non sunt quod ipsa est.“ Zur Ähnlichkeit der Dreifaltigkeitsstruktur zwischen Gott und dem menschlichen Geist, vgl. den Abschnitt „Die Struktur des unmittelbaren Selbstbezugs“ in Brachtendorf (2003), S. 110-4; Brachtendorf (2001), S. 50-3.

Gottebenbildlichkeit gefragt wird, ergibt sich eine enorme hermeneutische Schwierigkeit. Da sich Brachtendorf, wie Kany (2007: 516, Anm. 2201) richtig zeigt, auf die These konzentriert, Augustinus habe auf diese Weise erstmals in der Antike eine Theorie des Selbstbezuges menschlich-endlicher Subjektivität entwickelt, würde die theologische Pointe und die prinzipientheoretische Brisanz von Augustins Entdeckung nicht hinreichend deutlich werden.<sup>155</sup> An dieser Stelle wird sich mit der theologischen Kritik befasst.

Brachtendorfs Problematik könnte nach Drever (2013: 119) zu der falschen Interpretation führen, dass Augustinus die inneren trinitarischen Beziehungen aus dem unwandelbaren Bild im Geist ableite und so schließlich die innertrinitarischen Beziehungen auf die psychologischen Strukturen des Geistes reduziere. Der Grund dafür ergibt sich aus der mangelnden Rücksichtnahme der soteriologischen Perspektive des Bildbegriffes Augustins. Nach einer solchen Annahme genießt der Geist eine Art von nicht akzidenteller Beziehung zu Gott, sodass er einigermaßen immun gegenüber Zeit, Geschichte und der christlichen soteriologischen Erzählung ist, wie die Sünde. Im Gegenteil besteht kein einfaches isomorphes Verhältnis zwischen dem göttlichen Bild und dem menschlichen Geist. Brachtendorfs Ansatzpunkt resultiert aus seiner Überlegung der universalen Aufnahmefähigkeit des Geistes anhand der Stelle in *trin.*, 14.4.6<sup>156</sup> und aus der Unverlierbarkeit des *se nosse* in *trin.*, 14.3.4.<sup>157</sup> Daraus

<sup>155</sup> Über die Aporie der antiken Prinzipienlehre und die Belastung der Trinitätstheologie im vierten Jahrhundert, vgl. Kany (2007), S. 436- 56, 507f, 532.

<sup>156</sup> Vgl. Augustinus, *trin.*, 14.4.6 (CCSL 50A, p. 428, v. 7-13): „[...] numquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana; ac per hoc si secundum hoc facta est *ad imaginem dei* quod uti ratione atque intellectu ad intellegendum et conspiciendum deum potest, profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura, siue ita obsoleta sit haec imago ut pene nulla sit siue obscura atque deformis siue clara et pulchra sit, semper est.“ Brachtendorf betont besonders Augustins Interpretation bezüglich des sich anschließenden Bibelzitats, vgl. ebd. (p. 428-9, v. 13-27): „Denique deformitatem dignitatis eius miserans diuina scriptura: *Quamquam, inquit, in imagine ambulat homo, tamen uane conturbatur; thesaurizat et nescit cui congregabit ea*. Non itaque uanitatem imagini dei tribueret nisi deformem cerneret factam. Nec tantum ualere illam deformitatem ut auferat quod imago est satis ostendit dicendo: *Quamquam in imagine ambulat homo*. Quapropter ex utraque parte ueraciter pronuntiari potest ista sententia, ut quemadmodum dictum est: *Quamquam in imagine ambulat homo, tamen uane conturbatur*, ita dicatur: ‚*Quamquam uane conturbatur homo, tamen in imagine ambulat*.‘ Quamquam enim magna natura sit, tamen uitari potuit quia summa non est; et quamquam uitari potuerit quia summa non est, tamen quia summae naturae capax est et esse particeps potest, magna natura est.“ Vgl. Brachtendorf (1998), hier S. 44-5: „One might object here that this interpretation is too optimistic in that it ascribes the character of being an image of God to the mind in its natural stage as opposed to a stage of moral perfection, that is wisdom, which can be attained only through God’s grace. The question is: Is the human mind an image of God, or shall it become such an image? Does the idea of the mind as imago dei pertain to a philosophy of mind, or is it an ethical concept? From the text of De Trinitate it is quite clear that Augustine does not restrict the character of being an image of God to the wise soul, but applies it to the soul regardless of its moral quality. Significantly, interpretations of the De Trinitate that link the idea of the mind as imago dei to God’s operative grace are unable to keep hold of Augustine’s thesis that even the sinful soul is such an image.“

<sup>157</sup> Ebd., 14.3.4 (CCSL 50A, p. 426, v. 1-8): „Absit autem ut cum animae natura sit immortalis nec ab initio quo creata est umquam deinceps esse desitat, id quo nihil melius habet non cum eius immortalitate perduret. Quid uero melius in eius natura creatum est quam quod *ad sui creatoris imaginem* facta est? Non igitur in fidei retentione, contemplatione, dilectione, quae non erit semper, sed in eo quod semper erit inuenienda est quam dici oporteat imaginem dei.“ Statt der Stelle in *trin.* 14.4.6 bevorzugt Brachtendorf die vorliegende Stelle zugunsten seiner Beweisführung. Vgl. Brachtendorf (2001), S. 51; ebd. (2003), S. 114; ebd. (2007), S. 376. Außerdem betont er die unverlierbare Natur des *se nosse* nach dem Vorhandensein des Geistes. Vgl. Augustinus, *trin.*, 14.10.13 (CCSL



zieht Brachtendorf (2003: 114) seine Schlussfolgerung: „Nicht in Zuständen wie dem Glauben oder der Weisheit, die der Geist während seines Daseins erst annimmt, sondern in dem, was er immer war und immer sein wird, solange er existiert, liegt das Bild Gottes. Angesichts der identitätsbildenden Funktion des unmittelbaren Selbstbezugs kann er sich bei der inneren *memoria sui*, *intelligentia sui* und *voluntas sui* nicht um Vermögen des Geistes handeln, die sich aktivieren oder deaktivieren lassen, sondern nur um ein Geflecht immerwährender Vollzüge. In der Konstanz ihres aktuellen Selbstbezuges ist die *mens humana* unwandelbar, seit sie zu sein begann“, und in der trinitarischen Struktur dieses Selbstbezuges gleicht sie der göttlichen Dreifaltigkeit mehr als jedes andere Geschöpf, so dass diese in ihr wie in einem Bild erkennbar ist.“ Oder wie Brachtendorf (2007: 376) prägnanter schlussfolgert: „Durch die trinitarische Struktur des *se nosse* gleicht der menschliche Geist der göttlichen Dreifaltigkeit.“ Diesbezüglich vertritt er auch eine andere These, nämlich dass die Gottebenbildlichkeit der *mens* in der Selbstbeziehung und nicht in der Gottesbeziehung liegt. Mit diesen zwei Thesen revidiert er die Wirkungsgeschichte der augustinischen Selbstbewusstseinslehre im Mittelalter.<sup>158</sup> Ungeachtet der Gnade Gottes besteht konsequenterweise die Betrachtung der Gottebenbildlichkeit in der richtigen Selbstanschauung des Geistes. Dadurch wird zur Gotteserkenntnis gelangt.<sup>159</sup>

Bezüglich Brachtendorfs Auffassungen ist die Kritik von Kany (2007: 530) zutreffend: „Wäre das Selbstbewußtsein leere Selbstbezüglichkeit, wäre es eine infinite Spiegelung in sich selbst und kein Bild Gottes.“ Augustins Untersuchung der Trinitätslehre endet nicht im zehnten Buch und gelangt auch nicht mit der Entdeckung der Selbstbezüglichkeit des *se nosse* an einen Endpunkt. Nach der *Was*-Frage, die über das Bild Gottes im menschlichen Geist gestellt wird, kommt schließlich die *Wozu*-Frage. Der menschliche Geist ist nicht ohne Bezugspunkt erschaffen. Er ist *ad imaginem* Gottes geschaffen. Also ist er eine Bild *de nihilo*. Demzufolge

---

50A, p. 441, v. 16-25): „Porro autem in mente non sic est; neque enim aduenticia sibi ipsa est quasi ad se ipsam quae iam erat uenerit aliunde eadem ipsa quae non erat, aut non aliunde uenerit sed in se ipsa quae iam erat nata sit ea ipsa quae non erat sicut in mente quae iam erat oritur fides quae non erat, aut post cognitionem sui recordando se ipsam uelut in memoria sua constitutam uidet quasi non ibi fuerit antequam se ipsam cognosceret, **cum profecto ex quo esse coepit**, numquam sui meminisse, numquam se intellegere, numquam se amare destiterit sicut iam ostendimus.“ (Fett g.v.m.); *trin.*, 14.7.10 (CCSL 50A, p. 434, v. 43-8): „Nam si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit, et interiorem intellegentiam qua se intellegit et interiorem uoluntatem qua se diligit, ubi haec tria simul sunt et simul semper fuerunt ex quo esse coeperunt siue cogitarentur siue non cogitarentur, uidebitur quidem imago illius trinitatis.“; vgl. auch *trin.*, 14.8.11.

<sup>158</sup> Vgl. Brachtendorf (2003), S. 114-20. Als Beispiel nennen wir seine Kritik zu Thomas und Bonaventura, vgl. ebd., S. 117-8: „Allerdings übergeht Thomas ebenso wie Bonaventura Augustins Unterscheidung innerer von äußeren Vollzügen. [...] Die Selbstgegenwart des Geistes gilt damit als strukturlos, so dass die Gottebenbildlichkeit der *mens* nicht in der Selbstbeziehung, sondern erst in der Gottesbeziehung hervortrete.“

<sup>159</sup> Vgl. Brachtendorf (2001), S. 52-3: „Auch in De Trinitate hängen Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis zusammen [...]. Dem späten Augustinus zufolge gilt: Wer den dreifaltigen Gott anschauen will, wie er in diesem Leben anschaubar ist, der muß die *mens humana* nicht transzendieren, sondern sie richtig betrachten; er wird dann Gott in seinem Bild sehen.“

sind die „Denkinhalte des Geistes“ von Belangen. Nach Kany (2007: 524) ist das zentrale Thema der Bücher XII bis XIV die Frage nach den Inhalten, auf die sich der menschliche Geist bezieht. Im zehnten Buch wird die Unterscheidung zwischen Wissenschaft (*scientia*) und Weisheit (*sapientia*) eingeführt.<sup>160</sup> Brachtendorf (2000a: 199-202) deutet sie als Themen der Ethik. Die Deutung ist nicht falsch, aber vernachlässigt die Diskussion im größeren Zusammenhang der Bildtheorie. Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen und er verfügt über sein *se nosse* nicht im Vakuum. Bei der Analyse des Trinitätsdenkens muss beachtet werden, dass Augustinus die Trinität in der „einheitlichen Natur des Geistes“ (*in tota natura mentis*) betrachtet, sogar die Unterscheidung von Weisheit und Wissenschaft.<sup>161</sup> Augustinus führt seine Untersuchung in den Büchern XII bis XIV anhand des menschlichen Bildes hinsichtlich drei geschichtlicher Phasen – Sündenfall, Einlösung, und Vollendung – aus und vergleicht das menschliche Bild mit dem vollkommenen Bild Gottes in zweiter Person.<sup>162</sup> Nur so kann verstanden werden, in welchem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen Weisheit und Wissenschaft erfolgen muss. Dies wird vor allem in dem *experimentum medietatis*-Fallbeispiel Augustins anschaulich:

Die wahre Ehre des Menschen heißt nämlich: Bild und Gleichnis Gottes. Sie lässt sich nur bewahren in der Hinordnung auf jenen, von dem sie eingepägt wurde. Umso mehr also hängt man Gott an, je weniger man das eigene Selbst liebt. Wer sich also von der Gier, seine Macht zu erleben, treiben lässt, stürzt gewissermaßen auf seinen eigenen Wink hin in sich selbst als Mittelpunkt. Da er also wie jener unter keinem stehen will, wird er zur Strafe auch von der Mitte, die er selbst ist, weiter getrieben nach unten, das heißt zu dem, woran das Vieh sich freut. Und so hat „der Mensch“, da seine Ehre das Gleichnis Gottes, seine Unehre die Ähnlichkeit mit dem Tiere ist [...]. Auf welchem andern Wege also soll er so weit vom Höchsten bis zum Niedersten kommen, als auf dem, der ihn zu sich als Mitte führt? Wenn man nämlich die Liebe zur Weisheit, die immer in derselben Weise verharret, vernachlässigt und in Gier nach dem Wissen aus der Erfahrung des Wandelbaren und des Zeitlichen entbrennt, so bläht dies auf, erbaut aber nicht (1 Kor. 8,1): Die so beschwerte Seele stürzt gleichsam durch ihr eigenes Gewicht aus der Seligkeit heraus und durch die Erfahrung ihrer selbst als Mitte lernt sie zu ihrer Strafe den Unterschied kennen, der zwischen dem

<sup>160</sup> Vgl. Augustinus, *trin.*, 12.1.1-12.4.4; 12.14.22-12.15.22.

<sup>161</sup> Vgl. ebd., 12.4.4 (CCSL 50, p. 358, v. 1-11): „Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi nisi per officia geminamus. Itaque cum in ea quaerimus trinitatem, in tota quaerimus non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum ut tertium aliquid iam quaeramus quo trinitas impleatur. Sed in tota natura mentis ita trinitatem reperiri opus est ut [...] in una nusquam dispartita mente trinitas inueniatur.“ Vgl. auch Augustinus / Kreuzer (2001), S. XXIIIff., XL.

<sup>162</sup> Ich folge der Auffassung von Edmund Hill. Vgl. dazu bes. Augustinus / Hill (2012), S. 21-8. Nach seinem Inhaltsverzeichnis behandeln die Bücher XII bis XV folgende relevante Themenbereiche: XII (Man's Case History: The Image Broken Up; The Fall), XIII (Man's Case History: The Image Repaired; Redemption), XIV (Man's Case History: The Image Perfected) und XIV (The Absolute Inadequacy of the Perfected Image). Des Weiteren, vgl. auch Sullivan (1963), S. 38-83; Kany (2007), S. 227-40 (§4.6 Imago dei, »psychologische Trinitätslehre« und Liebe).

verlassenen Guten und dem begangenen Bösen besteht und kann, da ihre Kräfte verschwendet und verloren sind, nur durch die Gnade ihres Schöpfers, der zur Buße ruft und die Sünde vergibt, wieder umkehren. Wer wird nämlich eine unglückselige Seele befreien vom Leibe dieses Todes außer die Gnade Gottes durch unsern Herrn Jesus Christus? (Röm. 7, 24f.) Von dieser Gnade werden wir am gehörigen Orte, soweit Gott selbst es gewährt, handeln.<sup>163</sup>

Diese Anführung deutet wichtige Facetten an. Erstens ist der Bildbegriff einerseits ein „relationaler Begriff“, <sup>164</sup> weil der Mensch nach dem Bild Gottes erschaffen oder eingepägt ist. In Bezug auf das Bewahren der Hinordnung auf seinen Schöpfer (*custoditur ad ipsum*) kann andererseits ein „dynamischer Aspekt“ des Bildbegriffes in doppelter Weise betrachtet werden: Einerseits eine formende Dynamik, die in einer formalen, ontologischen Ebene (*nosse*) sowie in einer temporalen, geschichtlichen Ebene (*cogitare*) begründet ist und andererseits eine soteriologische Dynamik.<sup>165</sup> Dieser dynamische Aspekt wird besonders von Albertus und Thomas weitergeführt, wie später ersichtlich wird. Zweitens hat die neutrale Schilderung des Experiments der Mitte eine traurige Implikation. Damit er an Gott teilhaben kann, ist der Mensch in seinem Urstand mit der Verstandes- und Willenskraft ausgestattet. Aber durch die Versuchung der Schlange und den eigenen Willen hat er die Sünde gegen Gott begangen (vgl. noch 14.12.17-18). Die Folge ist nicht einfach der Verlust der genannten erkennenden und wollenden Kräfte, sondern die irreversible Strafe. Er kann den unendlichen Abgrund nicht füllen, der zwischen dem verlassenen Guten und dem begangenen Bösen entsteht. Durch die Sünde ist der Mensch den zeitlichen und wandelbaren Dingen angehängt, daher ist er dem Tier ähnlich. Schließlich kann er die durch die Sünde erstandene Inkompetenz nicht entfernen, um

---

<sup>163</sup> Vgl. Augustinus, *trin.*, 12.11.16 (CCSL 50, p. 370-1, v. 6-27): „Honor enim hominis uerus est imago et similitudo dei quae non custoditur nisi ad ipsum a quo imprimitur. Tanto magis itaque inhaeretur deo quanto minus diligitur proprium. Cupiditate uero experiendae potestatis suae quodam nutu suo ad se ipsum tamquam ad medium proruit. Ita cum uult esse sicut ille sub nullo, et ab ipsa sui medietate poenaliter ad ima propellitur, id est ad ea quibus pecora laetantur; atque ita cum sit honor eius similitudo dei, dedecus autem eius similitudo pecoris [...]. Qua igitur tam longe transiret a summis ad infima nisi per medium sui? Cum enim neglecta caritate sapientiae quae semper eodem modo manet concupiscitur *scientia* ex mutabilium temporaliumque experimento, *inflat* non *aedificat*; ita praegravatus animus quasi pondere suo a beatitudine expellitur, et per illud **suae medietatis experimentum** poena sua discit quid intersit inter bonum desertum malumque commissum, nec redire potest effusis ac perditis uiribus nisi gratia conditoris sui ad poenitentiam uocantis et peccata donantis. *Quis enim infelicem animam liberabit a corpore mortis huius nisi gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum?* De qua gratia suo loco quando ipse praestiterit disseremus.“ (Fett g.v.m.) Die angeführte Übersetzung stützt sich auf Augustinus / Schmaus (1936), S. 143-4. Die Gnade durch Jesum Christum ist das Thema im Buch XIII. Vgl. auch Kany (2007), S. 363f., 524.

<sup>164</sup> Vgl. Drever (2013), S. 111, 116. Drever bezieht sich auf Eugene TeSelles Meinung. Nach TeSelle stimme die Verbindung zwischen der Selbstbeziehung des Geistes und seiner Beziehung zu Gott mit weiteren Themen in Augustins Denken überein: Die ewige Wahrheit begründet richtige Selbsturteile (*uera rel.* 39.72). Die Kraft des Geistes ist der Grund eines guten Willens (*trin.* 8.6.9). Auf dieselbe Weise finde die Einsicht und die Liebe, die dem Geist innewohnen, seinen richtigen Grund und seine Erfüllung in Bezug auf Gott. Vgl. dazu TeSelle (2002), S. 307.

<sup>165</sup> Vgl. Drever (2013), S. 116. In dem Text hat Hill (Augustinus / Hill 2012: 334, Anm. 50) auch darauf hingewiesen: „Ad ipsum, a pregnant expression; the honor, the image is reflected light, and the reflector must be turned toward the source.“

zu dem dreifaltigen Gott zurückzukehren. Dies wird nur möglich durch die Gnade Gottes, die in dem Erlösungswerk Jesu Christi besteht, welches das Thema der folgenden Bücher ist. In diesem Zusammenhang lässt sich die Beobachtung von Drever über die Aufnahmefähigkeit Gottes zusammenfassen: Die Sünde entstellt, aber zerstört nicht die Fähigkeit des Menschen, ständig das Ebenbild Gottes zu sein. Gegen die Meinung Brachtendorfs soll die Aufnahmefähigkeit oder die Kapazität nicht als potenziell-aktual, sondern eher als deformiert-reformiert verstanden werden. Mit anderen Worten entstellt beziehungsweise betrifft die Sünde zwar das göttliche Bild im Geist (*nosse*), aber ohne die Fähigkeit zu zerstören, Gott darzustellen.<sup>166</sup> In dieser Deutung erscheint die Inkarnation und das Erlösungswerk Christi als notwendig, was auch Augustins Gedankengang in den letzten drei Büchern entspricht.

Mit Recht kennzeichnet Kany das menschliches Selbstwissen als ein „verdanktes Wissen“.<sup>167</sup> Das Selbstwissen besagt eine potenzielle, unentfaltete Orientierung an Gott und muss sich mit der göttlichen Gnade aktivieren lassen. So besteht das reformierte Bildsein darin, Gott in dem gnadenhaften Leben aktuell zu erkennen und zu lieben. Dazu Augustinus: „Diese Dreiheit des Geistes ist also nicht deshalb Bild Gottes, weil der Geist sich seiner erinnert, sich einsieht und liebt, sondern weil er zu erinnern, einzusehen und zu lieben vermag, von dem er geschaffen ist. Wenn er dies tut, wird er selbst weise.“<sup>168</sup> Der dynamische Prozess ist dann die Wiedererkennung Gottes (*agnitio Dei*): „Wer also in der Erkenntnis Gottes, in der Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit, von Tag zu Tag voranschreitet und so erneuert wird, überträgt die Liebe vom Zeitlichen auf das Ewige, vom Sichtbaren auf das Einsichtige, vom Fleischlichen auf das Geistige.“<sup>169</sup> Mit Kany ist dies letztlich der Inhalt eines christlichen Lebens: „Je mehr

---

<sup>166</sup> Vgl. Drever (2013), S. 117. Er kritisiert die Auffassung Brachtendorfs: „Brachtendorf interprets this to mean that for Augustine sin distorts conscious thinking (*cogitare*) but not the more fundamental level of mind (*nosse*). On this reading, the reform of the soul in its historical life (*cogitare*) means reorienting it to God, thus bringing it into harmony with its primordial orientation toward God, an orientation that grounds both its existence and the possibility of its return to, and reception of, God.“. Zum Thema der Aufnahmefähigkeit des Geistes, vgl. Augustinus, *trin.*, 14.4.6, 14.8.11., 14.14.19, 14.16.22-14.17.23; zur Diskussion über die paulinische Sprache (1 Kor. 13,12) im Zusammenhang mit dem göttlichen Bild in Rätseln, vgl. *trin.*, 14.17.23, 15.8.14-15.9.15, 15.11.2. Vgl. auch die ähnliche Meinung von Kany (2007), S. 527f.

<sup>167</sup> Vgl. Kany (2007), S. 518 u. 531: „Der menschliche Geist erfährt sich als veränderlich. Sein ungegenständliches Selbstbewusstsein ist ihm zwar immer gegenwärtig, aber nur hier und da bedenkt und erkennt er es ausdrücklich. Zwangsläufig verliert sich der Geist immer wieder aus seinem Blickfeld.“

<sup>168</sup> Augustinus, *trin.*, 14.12.15 (CCSL 50A, p. 442-3, v.1-4): „Haec igitur trinitas mentis non propterea dei est imago quia sui meminit mens et intellegit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intellegere et amare a quo facta est. Quod cum facit sapiens ipsa fit.“

<sup>169</sup> Ebd., 14.12.15 (p. 454-5, v.20-3): „In agnitione igitur dei iustitiaque et sanctitate ueritatis qui de die in diem proficiendo renouatur transfert amorem a temporalibus ad aeterna, a uisibilibus ad intellegibilia, a carnalibus ad spiritalia.“ Drever (2013: 131-5) bietet eine sehr interessante und überzeugende Darstellung über die mögliche Deutung der *agnitio Dei*. Das Wort „Wiedererkennung“ (*agnitio*) ist die nominale Form von „wieder-erkennen“ (*agnoscere*), das etymologisch eine Zusammensetzung von der Präposition *ad* und dem Verb *noscere* ist. Dazu behauptet Drever (2013: 132): „Augustine does not explicitly link his discussion of the mind *se nosse* in De Trinitate 10 to *agnoscere* here, but his reading of Colossians 3:9-10 suggests an implicit connection. The deformation and reformation of the divine image is constituted by a loss and regaining of the recognition (*ad-noscere*) of God. In this, the language of *agnoscere* is functioning as a characterization of the deformation-

wir also heil sind von dem Geschwulst des Stolzes, umso mehr sind wir der Liebe voll; und wissen, wenn nicht Gottes, ist jener voll, welcher der Liebe voll ist?“<sup>170</sup>

#### 2.4.2 Grundriss der Rezeptionsgeschichte und die Themenvorgabe des Sentenzenmeisters

Bei der Diskussion über die Selbsterkenntnis im vorherigen Abschnitt lassen sich zwei Phasen unterscheiden. Die erste Phase entfaltet sich mit dem delphischen Orakel. Durch Sokrates' Streben nach Selbsterkenntnis wird die subjektive Komponente in der Relation zwischen der Erkenntnis des Selbst und der Gotteserkenntnis ins Spiel gebracht. Platon und Aristoteles übernehmen die Einsicht und betrachten die Selbsterkenntnis in Lebenspraxis als ein Weg zur Glückseligkeit. Bei Plotin eröffnet die Diskussion eine neue Phase. Für ihn bedeutet Selbsterkenntnis Gotteserkenntnis und mittels der Rückwendung nach innen ist nicht nur Selbsterkenntnis, sondern auch Geist- und Gotteserkenntnis möglich. Augustinus steht dem plotinischen Ansatz nahe. Aber Selbsterkenntnis bedeutet bei ihm nicht wie bei Plotin Gotteserkenntnis, es sei denn, Augustinus nähme ein plotinisches Aufstiegsschema an. Selbsterkenntnis ist vielmehr Gottesbezug, das heißt sie ist vielmehr an die Anerkennung und Darstellung Gottes durch die Seele gebunden.<sup>171</sup> Daher muss der Mensch, basierend auf seinem Selbstwissen in der Dreiheit von *memoria sui*, *intelligentia sui* und *voluntas sui*, mit reflexiven Akten Gott erkennen und lieben. Dadurch kann ein weises und glückseliges Leben geführt werden.<sup>172</sup>

Nach einem langen Exkurs über die Selbstbezüglichkeit des *se nosse* und ihre Funktion in der Darstellung der Gottebenbildlichkeit wird sich nun Thomas zugewandt. Den Zusammenhang von der Selbsterkenntnis und dem Abbild der Trinität im Menschen wurde, anhand der griechischen Tradition und Augustins Aneignung, hinreichend betrachtet. Nach Étienne Gilson übt Augustins Schrift *De Trinitate* die zentrale Wirkung auf das mittelalterliche Nachdenken

---

reformation dynamic that occurs at the level of *nosse*. [...] In couching the formation of the divine image in terms of the recognition of God, *agnoscere* opens the mind at the primordial level of *nosse* to its relation with God. “ Vgl. dazu auch Principe (1982).

<sup>170</sup> Ebd., 10.8.12 (CCSL 50, p. 287, v.9-11): „Quanto igitur saniores sumus a tumore superbiae tanto sumus dilectione pleniores. Et quo nisi deo plenus est qui plenus est dilectione?“

<sup>171</sup> Vgl. Drever (2013), S. 141: „For Augustine, the act of worship shapes our proper response to God's love and points to the fact that our stability is ultimately not found in the certainty of the mind's self-presence. The stability of the human person is found not in the self-reflection but rather in the movement of love from God to creation and back to God. The orientation of the mind points to that fact and thus to the fact that the certainty of self-knowledge is tied to the soul's recognition and imaging of God. The proper response to such certainty [...] cannot be self-assertion, which is pride. Rather, one should acknowledge one's status as creature and refer power and goodness to the creator; that is, one should praise God.“

<sup>172</sup> Für Augustinus geht es nicht um eine Zusammenstellung unterschiedlicher Analogien für eine psychologische Trinitätslehre, sondern um eine Übung des Geistes. Er hat die immanente und die ökonomische Trinität miteinander in Verbindung gebracht. Vgl. dazu Studer (2005), S. 59-84; van Fleteren (2010), bes. S. 32.

über Selbst-, Seelen- und Gotteserkenntnis aus.<sup>173</sup> Diesbezüglich kann in der vorliegenden Arbeit nur eine kurze Wirkungsgeschichte geliefert und einige Grundzüge behandelt werden.<sup>174</sup> Nach dem Tode Augustins werden die Schrift *De Trinitate* und sein Gedankengut durch Prosper von Aquitanien, Eugippius und Fulgentius von Ruspe verbreitet und erhalten. Der letzte kannte Augustinus und dessen Trinitätslehre besser als die übrigen. Sein Werk *De fide seu de regula fidei ad Petrum* darf als wichtiger Vorläufer der mittelalterlichen Sentenzensammlungen angesehen werden.<sup>175</sup> In seinem Traktat *De Trinitate* behandelt Boethius die göttliche Dreifaltigkeit und die trinitarische Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht. Aber er ist jedenfalls mit Augustins Trinitätsdenken vertraut und versucht, die aristotelischen Kategorien in die Diskussion einzuführen.<sup>176</sup> Cassidor behandelt die göttliche Trinität, aber seine Darstellung zeigt einen Mangel an gründlicher Bekanntschaft mit der augustinischen Lehre.<sup>177</sup> Alkuin, der führende Kopf der karolingischen Renaissance, hat der Trinität drei Bücher (*De fide sanctae et individuae Trinitatis*) gewidmet. Nach Studer (2005: 19) werden aber in ihr die psychologischen Analogien übergangen. Der ursprüngliche Denker scheint Johannes Scottus Eriugena zu sein. In seinem Werk *De divisione naturae* bezieht er sich auf das Bild der Dreieinigkeit in der menschlichen Seele und gibt verschiedene Einblicke in die Dreieinigkeiten. Leider ist seine originale Synthese von vielen nicht anerkannt.<sup>178</sup>

Hinsichtlich der mittelalterlichen Rezeption von Augustins *De trinitate* lassen sich Studer zufolge drei Strömungen grob unterscheiden.<sup>179</sup> Die erste Strömung ist durch ihre ontologische und systematische Vorgehensweise gekennzeichnet. Sie geht von der einzigen Wesenheit Gottes aus. Dabei werden die Hervorgänge des Sohnes und des Geistes als die geistigen Akten des Geistes verstanden. Auffallend ist, dass der Personenbegriff gegenüber Augustinus aufgewertet und als *relatio subsistens* verstanden wird (Studer 2005: 20). Dieser ontologische Ansatz wird durch Anselm von Canterbury entfaltet und sein Einfluss durch folgende Formulierung ersichtlich, die konsequenterweise in dem Konzil von Florenz als Axiom übernommen wurde: „*In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.*“ Diese Richtung wird von Petrus Lombardus in seinem Sentenzenwerk weitergeführt und in der Dominikanerschule ausgestaltet. Thomas erreicht den Höhepunkt in dieser Entwicklungslinie,

---

<sup>173</sup> Vgl. Kany (2007), S. 344.

<sup>174</sup> Zur Wirkungsgeschichte von Spätantike bis zum frühem und höherem Mittelalter, vgl. Studer (2005), S. 17-22; Sullivan (1963), S. 190-2, 204-16; Brachtendorf (2003), S. 114-20; Stringlhammer (2002). Zum Forschungsstand, vgl. Kany (2007), S. 344-59.

<sup>175</sup> Vgl. Studer (2005), S. 17.

<sup>176</sup> Vgl. Studer (2005), S. 18; Sullivan (1963), S. 205. Vgl. auch Boethius, *trin.*, pr. (PL 64, p. 1249B).

<sup>177</sup> Vgl. Sullivan (1963), S. 206.

<sup>178</sup> Vgl. Sullivan (1963), S. 207-8.

<sup>179</sup> Vgl. Studer (2005), S. 20-2; Stringlhammer (2002), S. 101f.; Courth (1985), S. 152f.

indem er, mittels akzidentielllem Relationsbegriff von Aristoteles, einen Begriff der *relatio subsistens* herstellt, der die Einheit Gottes und die Dreiheit der Personen bestätigt.<sup>180</sup> Die zweite, heilsökonomisch-personale Strömung orientiert sich nach Augustins Deutung von 1 Joh. 4, 8 und 16 „Gott ist Liebe“ und nach seiner Triade von *amans*, *amatus* und *amor* (*trin.* 8.10.14). Vertreter sind Richard von St. Viktor, Wilhlem von Auxere und die frühe Franziskanerschule, bes. Bonaventura. Die dritte, heilsgeschichtliche Erklärungsweise kommt Rupert von Deutz und Joachim von Fiore zu. Diese mittelalterliche Rezeption kann nur als eine summarische Entwicklungstendenz dienen. In seiner Trinitätslehre vertritt Thomas beispielsweise auch Ansichten von zwei anderen Strömungen. Die mehr an sprachlogisch rekonstruierende Trinität orientierte Schule bei Petrus Abaelard ist dort wenig berücksichtigt.

In der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts sind vornehmlich zwei Gedankenströme markant, nämlich der Gedankenstrom der Franziskanerschule und der Gedankenstrom der Dominikanerschule. Neben den genannten abweichenden Annäherungen an Augustinus spielt auch die Einstellung zur aristotelischen Rezeption eine große Rolle. Eine brennende Polemik ergibt sich hinsichtlich der Frage, ob die geschaffene Dreiheit von *memoria*, *intelligentia* und *voluntas* in der Seele akzidentiell ist. Wenn ja, würde dies implizieren, dass das göttliche Bild im Menschen auch akzidentiell wäre. In Bezug auf die philosophische Frage geht es um das Verhältnis zwischen der Seele und ihren Vermögen. Es ist eine Debatte um die Identitäts- oder Unterscheidungsthese. Die augustinistischen Scholastiker verstehen die substanzielle Identität der Seele und Vermögen. Dagegen vertritt Thomas eine Realunterscheidung.<sup>181</sup> In diesem Zusammenhang wird die maßgebende Vorgabe des Petrus Lombardus und der wenig beachtete Einfluss von Albertus bei Thomas detaillierter betrachtet.

Nach der Behandlung der Erkennbarkeit Gottes durch Geschöpfe in erstem Kapitel, befasst sich Petrus Lombardus, in den übrigen Kapiteln, mit drei Sachen: Dem Träger des Bildes (c. 2), zwei Analogien (c. 2-3) und der Einheit der höchsten Trinität (c. 4).<sup>182</sup> Unter Berufung auf die Autorität Augustins stellt Petrus in Unterkapitel eins des zweiten Kapitels (c. 2, n. 1) ein grundlegendes Prinzip vor: „*imago* Die est mens“. <sup>183</sup> Seine Bestimmung des menschlichen

<sup>180</sup> Vgl. *STh* I, q. 28, a. 2; q. 29, a. 4. Studer (2005: 21) preist Thomas: „Ohne Zweifel ging er damit über Augustinus hinaus. Immerhin ist beachtenswert, dass er in der *Quaestio* 43 des ersten Teils seiner *Summa Theologiae* die ‚Sendungen der göttlichen Personen‘ darlegt und darin Augustinus vielleicht am nächsten bleibt.“

<sup>181</sup> Vgl. Sullivan (1963: 214) spricht von einem theologischen Problem. Zur Identitätsthese, vgl. Künzle (1956), S. 16, 18-29, 63f.; Manser (2011), S. 152-4; Mundhenk (1980), S. 89-90; Wood (2011); Buchmüller (2016), bes. S. 456-86 („Exkurs: Die ‚augustinische‘ Identitätstheorie“).

<sup>182</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 3, c. 2-4 (ed. Brady, t. 1, p. 71-7). Vgl. auch Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 3, div. sec. part. text. (ed. Mand., t. 1, p. 106): „In parte ista ostendit Trinitatem personarum et unitatem essentiae per similitudinem imaginis: et dividitur in partes tres: in prima ostendit substantiam imaginis, in secunda ostendit, secundum quid attendatur imago [...]; in tertia, ex similitudine imaginis ducit in Trinitatem personarum.“

<sup>183</sup> Ebd., c. 1, n. 1 (p. 71, v. 28 – p. 72, v. 8): „«Nunc vero ad eam iam pervenimus disputationem, ubi in mente humana, quae novit Deum vel potest nosse, Trinitatis imaginem reperimus». Ut enim ait Augustinus in decimo

Geistes als Gottes Bild wird gewiss hinsichtlich des ontologischen Gesichtspunkts und der statischen Natur betrachtet.<sup>184</sup> In seiner Abhandlung der psychologischen Analogien ist die Inversion der herkömmlichen Reihenfolgen der zwei augustinischen Ternare beachtlich. Petrus behandelt zuerst den *memoria*-Ternar (c. 2, n. 1 – c. 3, n. 2) und dann den *mens*-Ternar (c. 3, n. 3-8). Er bezieht sich auf die innere Dreiheit „*mens meminit sui, intelligit se, diligit se*“ und verkürzt sie auf „*memoria, intelligentia, voluntas*“.<sup>185</sup> Diese Dreiheit wird nicht nur von „*una vita, una mens, una essentia*“ verstanden, sondern auch „*singulariter*“ und „*ad se invicem*“ ausgesagt.<sup>186</sup> Außerdem erfolgt die Definition ihrer Gleichheit nicht durch „*totum*“, sondern durch „*tota*“.<sup>187</sup> Der Geist (*mens*), mit dem Begriff „*animus*“ (vorsichtig, nicht *anima*) identifiziert, ist erneut als *imago Trinitatis*, gemäß dem vortrefflicheren Seelenteil, aufgefasst.<sup>188</sup> In der Frage nach der Einheit und der Wesenheit des *memoria*-Ternas formuliert Petrus Lombardus eine einflussreiche Aussage: „Denn der Geist (*mens*), i. e. der vernünftige Spirit (*spiritus rationalis*) ist ein spirituelles und unkörperliches Wesen. Aber diese drei [Ternarglieder] sind natürliche Eigentümlichkeiten oder Kräfte (*naturales proprietates seu vires*) des Geistes selbst.“<sup>189</sup> Überdies versteht er sie mit dem Substanzbegriff: „Daher ist es so, da sie [Ternarglieder] nämlich wesentlich (*substantialiter*) in der Seele oder im Geist selbst existieren und nicht als Akzidenzen in Subjekten, die anwesend oder abwesend sein können.“<sup>190</sup> Dadurch ist festgelegt, dass die drei Ternarglieder als natürliche Kräfte des Geistes und als gleiche substanzhafte Beschaffenheit, wie die Seelen-Substanz, gedeutet werden. Schließlich berührt Petrus das Objekt-Problem über die Aufrichtigkeit des menschlichen Geistes.<sup>191</sup> Dies

---

quarto libro *De Trinitate*, «licet humana mens non sit eius naturae cuius Deus est, imago tamen illius ‘quo nihil melius est’ ibi quaerenda et invenienda est, quo natura nostra nihil habet melius, id est in mente. In ipsa enim mente, etiam antequam sit particeps Dei, eius imago reperitur; etsi enim, amissa Dei participatione, deformis sit, imago tamen Dei permanet. Eo enim ipso imago Dei est mens, quo capax eius est eiusque particeps esse potest». Iam ergo in ea Trinitatem quae Deus est inquiramus.“ Vgl. Augustinus, *trin.*, 14.8.11 (CCSL 50A, p. 435f.).

<sup>184</sup> Vgl. Krämer (2000), S. 73, 78; Merreil (1990), S. 41f, 51f.; Rosemann (1996), S. 151f.; Colish (1994a), S. 242-5.

<sup>185</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 3, c. 1, n. 2 (p. 72, v. 9-14).

<sup>186</sup> Ebd., n. 3 (p. 72, v. 15-22).

<sup>187</sup> Ebd., n. 4 (p. 72, v. 23 - p. 73, v. 13). Vgl. dazu auch die kritische Erwägung von Booth (2000a), S. 223-4.

<sup>188</sup> Ebd., n. 5 (p. 73, v. 14-7): „Mens autem hic pro animo ipso accipitur, ubi est illa imago Trinitatis; proprie vero mens dicitur, ut Augustinus ait, non ipsa anima, sed quod in ea est excellentius, qualiter saepe accipitur.“ Vgl. Augustinus, *trin.*, 15.7.11 (CCSL 50A, p. 475).

<sup>189</sup> Ebd., n. 6 (p. 73, v. 25-7): „Mens enim, id est spiritus rationalis, essentia est spiritualis et incorporea; illa vero tria naturales proprietates seu vires sunt ipsius mentis.“

<sup>190</sup> Ebd., n. 8 (p. 74, v. 5-6): „ideo scilicet quia in ipsa anima vel mente substantialiter existunt, non sicut accidentia in subiectis, quae possunt adesse et abesse.“ Vgl. Augustinus, *trin.*, 9.4.5 (CCSL 50, p. 297).

<sup>191</sup> Ebd., c. 3, n. 2 (p. 75, v. 17-20): „Sciendum vero est, quod «haec trinitas mentis, ut ait Augustinus in XIV libro *De Trinitate*, non propterea tantum imago Dei est, quia sui meminerit mens et intelligit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare illum a quo facta est».“ Vgl. Augustinus, *trin.*, 15.12.15 (CCSL 50A, p. 442). Auf die Folge der nachfolgenden Kommentierung der Sentenzen hat Krämer (2000: 75) eintreffend hingewiesen: „Mit diesem hier eher als Randbemerkung einzustufenden Hinweis deutet sich bereits ein Problem an, das für die nachfolgende Kommentarliteratur zunehmend an Gewicht gewinnen wird: Die Frage nämlich,



wird auch von Albert und Thomas verfolgt. Petrus beschäftigt sich mit dem zweiten Ternar vergleichsweise wenig. Bemerkenswert ist der *parens-proles*-Vergleich, womit die zwei innertrinitarische Hervorgänge durch das Erzeugen (*gignere*) der Kenntnis von Geist und durch das Hervorbringen (*procedere*) der Liebe von Geist und Kenntnis beschrieben werden.<sup>192</sup> Dieser Gesichtspunkt wird von Thomas leider nicht verfolgt. Die summarische Vorgehensweise des Meisters führt zu nicht unerheblichen Deutungsproblemen und Dilemmata.<sup>193</sup> Die schwierigste Aufgabe besteht darin, wie der augustinische Ternar von *memoria*, *intelligentia* und *voluntas*, begriffen als „*naturales proprietates seu vires ipsius mentis*“, mit aristotelischer Seelenlehre und besonders mit zwei geistigen Vermögen, Intellekt und Willen in Einklang zu bringen ist.

In der Aneignung des alten und neuen, des Augustinismus und Aristotelismus nimmt Thomas' Lehrer Albertus Magnus eine besondere Rolle ein. Das Thema über Selbsterkenntnis der Seele hat er zuerst in seinem Frühwerk *De homine*, angesichts der Selbsterkenntnis des *intellectus agens*, behandelt und erneut in seinem Sentenzenkommentar (I, d. 3), im Zusammenhang mit der Frage nach dem Bild Gottes in menschlichem Geist, ausführlicher aufgegriffen. Seine Behandlung übt einen erheblichen Einfluss auf Thomas aus. Zwei wichtige Punkte müssen hier vorausgesagt werden. Erstens ist es ein erstaunlicher Sachverhalt, dass Albert, früher als Bonaventura und Thomas, die augustinische These von der natürlichen Selbstgegenwart des Geistes in *se nosse* wiederentdeckt und sich damit intensiv beschäftigt hat.<sup>194</sup> Seine Vertrautheit mit Augustins *De Trinitate* und dessen Verwendung ist außergewöhnlich groß. Zweitens entwickelt er die natürliche Selbstgegenwart des *se nosse* in dem grundlegenden Begriffspaar: „*notitia veri et boni, quod est deus*“ und „*notitia veri et boni, quod ipsa anima est*“. Das doppelte grundlegende Ausgerichtet-Sein auf sich selbst und auf Gott wird von Thomas kritisch aufgenommen, indem er die Ausrichtung auf Gott in der Grundlage der Metaphysik (*per essentiam, praesentiam et potentiam*) annimmt und die Selbstgegenwart des Geistes als eine von Natur aus vorhandene Beschaffenheit versteht.

---

inwieweit es für die Beurteilung der Imago-Dei-Eigenschaft von Bedeutung ist, auf welches Objekt der menschliche Geist seine Aufmerksamkeit richtet.“

<sup>192</sup> Ebd., c. 3, n. 5 (p. 76, v. 2-7): „Et est ipsa mens quasi parens, et notitia eius quasi proles eius: «Mens enim cum se cognoscit, notitiam sui gignit, et est sola parens suae notitiae». Tertius est amor, qui de ipsa mente et notitia procedit, dum mens cognoscens se, diligit se: non enim posset se diligere, nisi cognosceret se. Amat etiam placitam prolem, id est notitiam suam; et ita amor quidam complexus est parentis et prolis.“

<sup>193</sup> Vgl. Krämer (2000), S. 79; Booth (2000a), S. 225.

<sup>194</sup> Im Gegensatz zur Meinung von Brachtendorf (2003: 116): „Mit Bonaventura setzt die Wiedergewinnung des Themas der ursprünglichen Selbstgegenwart ein [...]. Zum ersten Mal seit Augustinus tritt hier die natürliche Selbstgegenwart des Geistes als Grundlage aller reflexiven Selbstzuwendung wieder ins Blickfeld.“ In seiner kurzen Behandlung über die Wirkungsgeschichte der augustinischen Selbstbewusstseinslehre im Mittelalter ist Albert der Große von ihm übersehen.

## 2.5 Die erste Bezeichnung *memoria-intelligentia-voluntas* gemäß den Vermögen (*secundum potentias*) (q. 4)

Als Sentenziar bleibt Thomas der Vorgabe des Petrus Lombardus treu. Aber seine Vorgehensweise muss nuanciert werden. Seine Darstellung stützt sich auf die aristotelisch-psychologische Grundlage (*essentia – habitus – potentia – actus*). Er setzt eine einzige normative Subjektivitätsstruktur auf die zwei augustinisch-lombardischen Analogien.<sup>195</sup> Die *memoria*-Triade wird gemäß den Vermögen (*secundum potentias*) und die *mens*-Triade gemäß den Habitus (*secundum habitus*) betrachtet.<sup>196</sup> Aber die ganze Fragestellung richtet sich nach dem trinitätstheologischen Kontext, insbesondere dem augustinischen Trinitätsdenken. Daher müssen, bevor auf diese Themen eingegangen wird, im Vorfeld zwei Bemerkungen aufgezeigt werden: (1) Die drei imagobildenden Vermögen von *memoria*, *intelligentia* und *voluntas* werden als geistige Vermögen verstanden. (2) Sie sind nicht auf die sinnlichen Objekte angewiesen und auch nicht von der Abstraktion abhängig. Deswegen ist vorausgesetzt, dass der menschliche Geist von Natur aus eine *notita sui* besitzt und mit einer dreifaltigen Struktur ausgestaltet ist.<sup>197</sup>

Die ganze Quaestio vier behandelt die erste Bezeichnung *memoria-intelligentia-voluntas* und entfaltet sich in fünf Artikeln. Die ersten drei behandeln die Unterscheidung der Bestandteile des Bildes, ihre Beziehung mit dem Wesen der Seele und ihr reziprokes Verhältnis zueinander. Die letzten zwei hingegen behandeln die Objekte und die Akte der drei Vermögen. Die Thematik lässt sich durch folgende Tabelle veranschaulichen:<sup>198</sup>

Tab. 2.3: Die Thematik der vierten Quaestio

<sup>195</sup> Vgl. Booth (2000a), S. 227f.

<sup>196</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, div. secund. part. text. (ed. Mand., t. 1, p. 106-7): „Hic inquit secundum quod attendatur imago in mente: et primo assignat imaginem secundum potentias; secundo, secundum habitus.“

<sup>197</sup> Vgl. dazu die relevanten Bemerkungen von Merriell (1990: 51): „The fundamental points of his teaching on the image of the Trinity in the *Scriptum* may be stated briefly: (1) The image of the Trinity is grounded in the faculties of the higher part of man's soul, his mind. (2) It is found in the faculties according to their lowest level of activity, that is, in the state of first act, whether or not first act is completed by second act in the full operation of the faculty. (3) The image of the Trinity functions chiefly as static mirror-image that points to its exemplar by means of a likeness of analogy or proportion. (4) It exists by virtue of man's nature, and so remains permanently, whether he is in the state of grace or not.“

<sup>198</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, pr. (ed. Mand., t. 1, p. 111): „Deinde quaeritur de partibus imaginis: et primo de prima assignatione; secundo de secunda. Circa primum quaeruntur quinque: 1, de partibus imaginis quid unaquaeque sit, et qualiter ab invicem differant; 2, quomodo se habeant ad essentiam, utrum sint ipsa essentia animae; 3, quomodo se habeant ad invicem, utrum scilicet una ex alia oriatur; 4, de ipsis per comparisonem ad objectum, scilicet respectu cuius objecti attenditur in ipsis imago Trinitatis; 5, de ipsis per comparisonem ad actum, utrum scilicet semper sint in suis actibus dictae potentiae.“ Nach Merriell (1990: 56f.) entsprechen diese fünf Fragen gewissermaßen den fünf Merkmalen des Bildes nach der Reihe *distinctio*, *consubstantialis*, *ordo*, *aequalitas*, und *actualis imitatio*.

a. 1:	Über die Bestandteile des Bildes, was jedes einzelne ist und wie sie sich voneinander unterscheiden.	Unterscheidung ( <i>distinctio</i> )
a. 2:	Auf welche Weise sich die Teile zum Wesen verhalten, nämlich ob sie das Wesen der Seele sind.	Das <i>essentia-potentiae</i> -Verhältnis
a. 3:	Auf welche Weise sie sich zueinander verhalten, nämlich ob ein [Teil] aus einem anderen entsteht.	Reziprokes Verhältnis
a. 4:	Über diese im Vergleich zu ihrem Objekt, nämlich in Bezug auf welches Objekt das Bild der Dreifaltigkeit in ihnen betrachtet wird.	Objektsbezug und Gleichheit ( <i>aequalitas</i> )
a. 5:	Über diese im Vergleich zu ihrem Akt, nämlich ob die genannten Vermögen stets in ihren Akten sind.	Akt-Problem und Permanenz des Bildes

### 2.5.1 Die wesentlichen Merkmale der drei Ternarglieder und ihre Unterscheidung zueinander (a. 1)

Der erste Artikel befasst sich nicht schlechthin nur mit dem Gedächtnisvermögen, wie der Titel der vorliegenden Edition Mandonnets für den ersten Artikel (*Utrum memoria pertineat ad imaginem*, ed. Mand., S. 111) irreführend anzunehmen scheint. Vielmehr geht es um die jeweilige Eigenart der Ternarglieder und ihre Unterscheidung untereinander (*de partibus imaginis quid unaquaeque sit, et qualiter ab invicem differant*). Merriell (1990: 59f.) hat richtig darauf hingewiesen, dass Thomas die Interpretation des Petrus Lombardus verfolgt. Nach dem Meister sind *memoria*, *intelligentia* und *voluntas* „die natürlichen Eigenschaften oder Kräfte des Geistes, und sie unterscheiden sich voneinander.“<sup>199</sup> Thomas benutzt den Terminus Lombards *proprietas* als Schlüssel zum Problem der Beziehungen der Vermögen zum Wesen der Seele.<sup>200</sup> Aber es ist wahr, dass die schwierigste Frage des Artikels in dem Gedächtnisvermögen besteht. Aus trinitätstheoretischen Gründen will Thomas einerseits den augustinischen Ternar von Gedächtnis, Einsicht und Wille behalten und versucht andererseits, die daraus folgende Problematik mit der seelischen Vermögenlehre bei Aristoteles und Avicenna in Einklang zu bringen. Die Auseinandersetzung eröffnet die erste Verteidigung des Thomas für das geistige Gedächtnis (*memoria intellectiva*).<sup>201</sup> Dies wird hier nur ansatzweise, aber in den nächsten zwei Kapiteln jedoch ausführlicher behandelt werden.

<sup>199</sup> Vgl. Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 3, c. 2, n. 6 (ed. Brady, t. 1, p. 73, v. 26-7): „Illa vero tria [scilicet memoria, intelligentia et voluntas] naturales proprietates seu vires sunt ipsius mentis, et a se invicem differunt.“

<sup>200</sup> Albert scheint die Nützlichkeit von Lombards Terminus *proprietas* erkannt zu haben. Vgl. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3, c. 2 (ed. Colon., t. 29/1, p. 113, v. 9-11): „Dicendum quod in veritate vires animae proprietates sunt, sicut dicit Magister, et uno modo substantiales sunt, alio modo consequens esse.“

<sup>201</sup> Zu Thomas' Behandlung, vgl. besonders *STh* I, q. 79, a. 7, wo *memoria intellectiva* in erstem Einwand deutlich zur Sprache kommt: „Ad septimum sic proceditur. Videtur quod alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus.“ (arg. 1) Zur Diskussion über das geistige Gedächtnis bei Augustinus, vgl. Manning (2017). Eine

Zu Beginn des Hauptteils setzt Thomas sich damit auseinander, wie das erste Ternarglied *memoria* als ein Vermögen der Vernunftseele verstanden wird. Er kennt die möglichen Kritikpunkte. So bestimmt er zunächst den Begriff „Eigentümlichkeit“ (*proprietas*) in einem weiten Sinne.<sup>202</sup> Für Thomas bezeichnet das Seelenvermögen (*potentia animae*) als diejenige Eigentümlichkeit, die gemäß ihrer Natur dem Wesen der Seele folgt, sei es zum Wirken oder nicht.<sup>203</sup> Was ist die Natur der Seele, die von dieser Eigentümlichkeit verfolgt wird? Thomas nennt zwei Merkmale. Auf der einen Seite ist die Seele aufnahmefähig (*receptibilis*), denn nach der Meinung der Avicenna nach falsch zugeschriebenen Schrift *De intellig.*, ist alles Seiende, dessen Sein aus einem anderen kommt, an sich ein möglich Seiendes. Auf der anderen Seite kann die Seele nicht von dem körperlichen Organ eingepägt (*non impressa*) werden, weil sie eine vom Körper losgelöste Tätigkeit besitzt, nämlich das Einsehen (*intelligere*). Gemäß dieser kennzeichnenden Tätigkeit des Intellekts (*consequitur ipsam*) muss daher eine sich von der Seele ergebende naturgemäße Eigentümlichkeit vorhanden sein, um das geistige Eingepägte festzuhalten (*retinere*).<sup>204</sup> In Anlehnung an die Behauptung des Aristoteles (*De anima* III), dass die Seele spezifisch im Hinblick auf den Intellekt der Speicherort der Erkenntnisbilder (*locus specierum*) ist, bezeichnet Thomas die Kraft des Festhaltens (*virtus retinendi*) als Gedächtnisvermögen (*potentia memoriae*).<sup>205</sup> Nach der Festlegung der *memoria* als Seelenvermögen zeigt Thomas die geistige Natur der *memoria* und ihre Unterscheidung von der *intelligentia* auf: „Ferner, weil die Seele frei von der Materie (*immunis a materia*) ist und alle derartige Natur geistlich ist, folgt daraus, dass das, was in ihr [nämlich in der Seele] bewahrt wird, von ihr verstanden wird. Und auf diese Weise kommt die Einsicht hinter dem Gedächtnis

---

sachliche, historische Übersicht von Augustin, über Avicenna und Averroes bis Albert und Thomas, vgl. Müller, J. (2015a); Müller, J. (2015b). Des Weiteren, vgl. O’Callaghan (2017). Coleman (1992), S. 422-60 (Kap. 20: „Thomas Aquinas“). Bourke (1941).

<sup>202</sup> Dazu verweist Krämer (2000: 114) auf die Methode des Thomas: „Albert und Bonaventura suchten Zuflucht bei Hilfskonstruktionen, die den der *memoria* eigentümlichen Akt im Festhalten der Kenntnis über die Gegenwart des Wesens oder aber im Festhalten der zum Erkennen disponierenden Species erkennen wollen. Demgegenüber versucht Thomas das Problem dadurch zu lösen, daß er den im Rahmen der Imago-Dei-Lehre verwendeten Begriff der ‚*potentia animae*‘ in einem weiteren Sinne auslegt als seine Vorgänger.“ Weiter über Albert, vgl. Krämer (2000), S. 96-8; über Bonaventura, vgl. ders., S. 108-9.

<sup>203</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, co. (ed. Mand., t. 1, p. 112): „Respondeo dicendum, quod omnis proprietas consequens essentiam animae secundum suam naturam, vocatur hic potentia animae, sive sit ad operandum sive non.“

<sup>204</sup> Ebd. (p. 113): „Cum igitur natura animae sit receptibilis in quantum habet aliquid de possibilitate, eo quod omne habens esse ab alio est possibile in se, ut probat Avicenna, lib. *De intellig.*, cap. IV, et non sit impressa organo corporali, cum habeat operationem absolutam a corpore, scilicet intelligere; consequitur ipsam quaedam proprietas, ut impressa retineat.“ Von der Schrift *De intellig.* haben wir schon gesprochen. Der Gedanke, dass das geschöpfliche Seiende sein Sein von einem anderen besitzt, steht hier wieder mit dem Ausdruck „omne habens esse ab alio est possibile in se“ in Verbindung.

<sup>205</sup> Ebd.: „Unde dicitur, III De anima, text. 6, quod anima est locus specierum, praeter quam non tota, sed intellectus. Ista ergo virtus retinendi dicitur hic potentia memoriae.“ Vgl. Aristoteles, *De an.*, III, c. 4 (429a 27). Vgl. auch *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 2, co. (ed. Leon., t. 22/2, p. 301, v. 172f).

nach.“<sup>206</sup> Es ist hier zu beachten, dass Thomas aufgrund der Grundlage des ontologischen Zustandes der drei imagobildenden Vermögen über ihr Verhältnis zueinander spricht (vgl. q. 3, a. 1, ad 1 „*distinctio consubstantialis et aequalitas in potentiis mentis*“). Er weiß, dass Augustinus allgemein (*large*) von den kognitiven Vermögen spricht.<sup>207</sup> Ihr Verhältnis wird hinsichtlich des ontologischen Vorrangs (*prior in esse*) aufgefasst.<sup>208</sup> Es gilt hier die feine Nuance zu beachten. Thomas verteidigt in erster Linie die Position des Petrus Lombardus, wonach die drei Glieder natürliche Vermögen des Geistes sind. Einerseits erfindet er eine besondere Interpretation für das intellektuelle Gedächtnis, das die Beschränkung des Aristoteles überwindet. Andererseits vermeidet Thomas die Annahme von angeborenen Ideen (*species innatae*) bei Bonaventura.<sup>209</sup> Aber ist das genannte Gedächtnisvermögen bei Thomas ein

---

<sup>206</sup> Ebd.: „Ulterius, quia anima est immunis a materia, et omnis talis natura est intellectualis, consequitur ut id quod in ipsa tenetur ab ea intelligatur, et ita post memoriam sequitur intelligentia.“ Hier sind die Redewendungen „*immunis a materia*“ und „*non impressa*“ plausibel aus Avicenna übernommen. Zur Ersteren, vgl. Thomas, *Super I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, co. (ed. Mand., t. 1, p. 228): „Unde illae substantiae quae sunt intelligibiles per naturam, non videntur esse materiales: alias species rerum in ipsis non essent secundum esse intelligibile. Unde Avicenna, tract. iii, cap. viii, dicit, quod aliquid dicitur esse intellectivum, quia est immune a materia.“ *Q.D. De spir. creat.*, a. 11, arg. 17 (ed. Leon., t. 24.2, p. 117, v. 135-37): „Omnis substantia ex hoc ipso est intellectualis quod est immunis a materia, ut Avicenna dicit.“ Darauf antwortet Thomas, ad 17 (p. 123, v. 452-55): „Ad septimum decimum dicendum quod ex hoc ipso quod <anima est> immunis a materia secundum suam substantiam, sequitur quod habeat uirtutem intellectivam.“ Der Quellenverweis bezieht sich auf Avicenna, *Phil. pr.*, tract. 8, c. 6 (ed. Van Riet, p. 414, v. 95-96): „Et <est> intelligentia pura quoniam est essentia separata a materia omni modo“. Vgl. auch *Q.D. De spir. creat.*, a. 1, ad 12 (ed. cit., p. 18, v. 591-2): „immunitas a materia est ratio intellectualitatis.“ Der Apparat in dieser Stelle ist nützlich. Vgl. auch Thomas, *Compend. theol.* (ed. Leon., t. 42, p. 91, v. 11-12): „Immunitas autem a materia est causa intellectualitatis.“ Andererseits ist der Begriff „*impressa*“ (auch „*immersa*“ und „*comprehensa*“) in diesem Zusammenhag nach der Studie Max Herreras auch aus Avicenna. Er behauptet: „The notion that the soul is not impressed in matter is almost a direct quotation from Avicenna who asserts, ‚anima non est impressa in corpore aliquo modo.‘“ Dazu vgl. Herrera, Max (2010): Arabic Influences in Aquinas’s Doctrine of Intelligible Species. Dissertation. Milwaukee, Wisconsin: Marquette Univ., S. 138-54 („Aquinas’s Rational Soul“), hier: S. 145, Anm. 47. Vgl. *Super II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 1, ad 6 (ed. Mand., t. 2, p. 461): „anima rationalis nec ex materia composita est, nec est forma materialis, quasi in materia impressa“; *De ente* c. 4 (ed. Leon., t. 43, p. 375-76, v. 18-22): „Vnde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino **immunitas a materia**, ita quod neque habeat materiam partem sui, neque etiam sit sicut forma **impressa** in materia ut est de formis materialibus.“ (Hervorh. v. mir) Vgl. Avicenna, *Philosophia prima*, tract. 9, c. 7 (ed. cit., p. 518, v. 25-26): „non quod anima sit **impressa** corpori vel **submersa** in eo.“ (Hervorh. v. mir) Avicenna, *De anima* V, c. 4 (ed. Van Riet, p. 115, v. 71): „anima non est impressa in corpore aliquo modo.“ Vgl. auch Thomas, *ScG II*, c. 69 (ed. Leon., t. 13, p. 447a): „Non autem oportet substantiam intellectualem esse formam materialem, quamvis esse eius sit in materia: ut tertia ratio procedebat. Non enim est in materia sicut materiae immersa, vel a materia totaliter comprehensa, sed alio modo, ut dictum est.“ Mehr zum Verhältnis zwischen Avicenna und Thomas, vgl. Anawati (1974); Judy (1975-6); Herrera (2011).

<sup>207</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, ad 7 (p. 114): „Augustinus vocat large potentiam cognoscendi, sive quae ordinatur ad cognitionem, sicut memoria, sive quae cognoscitur, sicut intelligentia, sive quae cognitionem consequitur, sicut voluntas.“

<sup>208</sup> Ebd., ad 8: „Voluntas enim, quia considerat finem, movet alias omnes potentias quae ordinantur ad finem et imperat eis actus suos. Unde quamvis prior sit movendo, non tamen sequitur quod sit *prior in esse*; sicut etiam finis est ultimus in esse, et tamen movet efficientem.“ (Hervorh. v. mir)

<sup>209</sup> Vgl. Krämer (2000), S. 109, Anm. 259: „Im Gegensatz zum aristotelischen hält Bonaventura jedoch daran fest, daß sich der menschliche Geist selbst (mit seinen Vermögen und Fähigkeiten) ohne die Hilfe der äußeren Sinne oder einer species abstracta, sondern ausschließlich durch die eigene Wesenheit und Gegenwart in direkter intuitiver Erkenntnis erfährt.“ Vgl. Bonaventura, *In I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 1, ad 3 (ed. Quaracchi, t. 1, p. 81b): „memoria accipitur tripliciter: uno modo prout est receptiva et retentiva sensibilium et peraeiteriorum; alio modo prout est retentiva praeteriorum, sive sensibilium sive intelligibilium; et tertio modo prout est retentiva specierum,

immerwährendes *Ich*-Bewusstsein wie innere Kenntnis (*notitia sui*) bei Augustinus? Diese Frage lässt sich ausklammern und wird im fünften Artikel weiter ausgeführt. Auf jeden Fall akzeptiert Thomas einen bestimmten ontologischen Status des imagobildenden Gedächtnisvermögens als eine wesentliche Eigenschaft des menschlichen Geistes.<sup>210</sup> Bezüglich der anderen zwei Vermögen scheint es für Thomas keine größere Schwierigkeit darzustellen, die andere zwei Glieder in die aristotelische herkömmliche Seelenvermögen, nämlich Intellekt und Wille, einzubeziehen. In der ontologischen Ebene kommt der Wille dem Intellekt nach, weil der Intellekt auf das zu Erkennende oder das Wahre bezogen ist, der Wille hingegen auf das Gute. So zieht Thomas den Schluss, dass die drei Vermögen, Gedächtnis, Einsicht und Wille unterscheidend zueinander seien.<sup>211</sup>

Im Folgenden wird auf die drei Einwände gegen die Deutung des Gedächtnisses als Vermögen des menschlichen Geistes eingegangen. Der erste Einwand verwendet die Autorität Augustins. Nach ihm gehöre alles, was gemeinsam mit den Tieren zu finden ist, zu der Sinnlichkeit. Aber das Gedächtnis sei gemeinsam zu Menschen und Tieren. Daher gehöre das Gedächtnis nicht zum Bild, weil das Bild nicht in der Sinnlichkeit zu finden ist.<sup>212</sup> Thomas erwidert, dass das Gedächtnis hier nicht in Hinblick auf den sinnlichen Teil, sondern auf den intellektuellen Teil aufgefasst wird, „weil nur die geistige Seele in sich das Aufgenommene festhält, aber die sinnliche [Seele] in körperlichem Organ [aufbewahrt]“. <sup>213</sup> Daher kann festgestellt werden, dass Thomas hier von geistigem Gedächtnis spricht.<sup>214</sup>

Der zweite Einwand geht von der Unvereinbarkeit von Intellekt und Gedächtnis aus. Der Intellekt bezieht sich auf das Universale durch Abstraktion, das Gedächtnis betrifft hingegen die vergangene Zeit.<sup>215</sup> Dazu bemerkt Thomas die Mehrdeutigkeit des Gedächtnisbegriffes und

---

abstrahendo ab omni differentia temporis, utpote specierum innatarum. Et hoc tertio modo est pars imaginis.“ Vgl. auch Leinsle (1976), S. 22.

<sup>210</sup> Wir akzeptieren die Meinung von Merriell (1990), S. 61: „On the basis of this broader definition of ‚faculty‘, Thomas accepts the traditional interpretation of the Augustinian triad, memory, intellect, and will, as the faculties of the mind. He gives the Augustinian image a definite ontological status as a triad of the essential properties of the mind.“

<sup>211</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, co. (p. 113): „Item, quia id quod intelligitur accipitur ut conveniens intelligenti, ideo consequitur voluntas, quae tendit in ipsum conveniens: nec potest ultra procedere; quia voluntas est respectu finis, cum ejus objectum sit bonum, et rei perfectio non extendatur ultra finem. Et secundum hoc sunt tres potentiae distinctae ab invicem, memoria, intelligentia et voluntas.“

<sup>212</sup> Ebd., arg. 1 (p. 111): „Sicut enim dicit Augustinus, XII *De Trinit.* [...], quod in anima reperies commune cum brutis, ad sensualitatem pertinet. Memoria autem est communis nobis et brutis. Igitur cum imago non sit in sensualitate, videtur quod memoria ad imaginem non pertineat.“

<sup>213</sup> Ebd., ad 1 (p. 111): „Memoria, secundum quod hic sumitur, non est communis nobis et brutis, ut patet ex auctoritate philosophi inducta, quia sola intellectiva anima in se retinet quod accipit, sed sensitiva in organo corporali.“ Wie im Hauptteil bezieht sich der aristotelische Text auf Aristoteles, *De an.*, III, c. 4 (429a 24f). Vgl. auch *Super II Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1, s.c. 4 (ed. Mand., t. 2, p. 481).

<sup>214</sup> Vgl. auch Meyer (1961), S. 249.

<sup>215</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, arg. 2 (p. 111): „Omnis potentia apprehendens determinatam temporis differentiam pertinet ad sensitivam partem et non ad intellectum, qui est universalium, quae abstrahunt a quolibet tempore. Sed memoria concernit tempus praeteritum. Ergo non pertinet ad intellectivam partem in qua est imago,

präsentiert zwei unterschiedliche Auffassungen davon. Nach augustinisch-lombardischer Auffassung ist das geistige Gedächtnis nicht auf die Zeitlichkeit angewiesen und aus der Abstraktion von jedem zeitlichen Unterschied, da es die gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Dinge betrachtet.<sup>216</sup> Dagegen vertritt Avicenna eine andere Auffassung, die dem Einwand identisch ist. Seiner Meinung nach gehört das Gedächtnis zum sinnlichen Teil des Seelenvermögens und ist die Schatzkammer der sinnlichen Intentionen (*thesaurus intentionum sensibilium*).<sup>217</sup> Thomas wird sich mit der Thematik in *Super IV Sent.*, d. 44 und d. 55 näher befassen. In *De veritate* und in seinen zwei Summen erkennt er Avicenna als seinen Hauptgegner, da Avicenna die Existenz des geistigen Gedächtnisses ablehnt.<sup>218</sup>

Der dritte Einwand streitet mit Hilfe der allgemeinen philosophischen Meinungen. Weder der Kommentator Averroes noch ein anderer Philosoph nimmt an, dass das Gedächtnis dem intellektuellen Teil der Seele zuzuordnen ist.<sup>219</sup> Thomas kennt diese Einstellung. Der Angelpunkt der Uneinigkeit zwischen ihnen und Thomas liegt in der Auffassung von Vermögen. Die Philosophen nehmen nur ein Vermögen mit eigenem Akt als Vermögen an, zum Beispiel Intellekt und Wille, weil sie *intelligere* und *velle* als eigenen Akt vorweisen. Thomas weist jedoch auf eine spezifische Eigenschaft des Gedächtnisses hin, die von ihnen im Rahmen der Seelenvermögen vernachlässigt wird: „Die retentive Eigenschaft (*proprietas retentiva*) der Seele besitzt keinen irgendeinen Akt. Aber anstelle des Aktes besitzt sie dies selbst, das das Behalten ist.“<sup>220</sup> Hier wird deutlich, dass Thomas bei seiner Aneignung der augustinisch-

---

sed ad sensitivam.“ Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 2, arg. 3 (ed. Leon., t. 22/2, p. 299, v. 13-19). Das Argument wird Cicero (*De inventione* II, c. 53, n. 160) zugeschrieben.

<sup>216</sup> Ebd. ad 2 (p. 113): „Ad secundum dicendum, quod aequivocatur nomen memoriae. Memoria enim, secundum quod hic accipitur, abstrahit a qualibet differentia temporis, ut in littera dicitur, quia est praesentium, praeteritum et futurum.“ Der Sentenztentext spricht nur von der Vergangenheit und Gegenwart, vgl. Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 3, c. 2, n. 5 (ed. Brady, t. 1, p. 73, v. 17-9): „Illud etiam sciendum, quod memoria non solum est absentium et praeteritum, sed etiam praesentium, ut ait Augustinus in decimo quarto libro De Trinitate.“ Vgl. Augustinus, *trin.*, 14.11.14 (CCSL 50A, p. 442, v. 23, 25): „sicut in rebus praeteritis ... sic in re praesenti“. Aber in thomanischer Interpretation wird die Zukunft betrachtet („est praesentium, praeteritum et futurum“). Die mögliche Quelle verweist nach Booth (2000a: 229, Anm. 43) auf Augustins Diskussion über das paradoxe Gedächtnis der Zukunft in confessiones. Vgl. Augustinus, *conf.*, 10.8.14 (CCSL 27, p. 162, v. 48-52): „Ex eadem copia etiam similitudines rerum uel expertarum uel ex eis, quas expertus sum, creditarum alias atque alias et ipse contexo praeteritis atque ex his etiam futuras actiones et euenta et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor.“ Ferne vgl. Booth (1978), S. 184-92 („Mens and Memoria in the Individual“).

<sup>217</sup> Ebd.: „[...] unde sumitur hic pro memoria quae est potentia sensitivae partis, quae habet organum in postrema parte capitis, et est thesaurus intentionum sensibilium cum sensu, non a sensu acceptorum, ut dicit Avicenna, lib. *De anima*, part. IV, cap. IV.“ Die Quellenverweise bezieht sich auf Avicenna, *De anima* IV, c. 1 (ed. Van Riet, p. 8-9); V, c. 6 (p. 145-7), c. 8 (p. 182-3). Des weiteren, vgl. Hasse (2000), S. 281f.

<sup>218</sup> Vgl. *Super IV Sent.*, d. 44, q. 3, a. 3, qc. 2, ad 4; ebd., d. 50, q. 1, a. 2; *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 2, co.; *ScG* II, c. 74; *STh* I, q. 79, a. 6.

<sup>219</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, arg. 3 (p. 112): „Dicitur a Commentatore, quia natura intellectiva dividitur in intellectum et voluntatem; nec ullus unquam philosophus in intellectiva parte posuit memoriam; qui tamen potentias animae consideraverunt.“

<sup>220</sup> Ebd., ad 3 (p. 113): „philosophi accipiebant potentias illas tantum quae ordinantur ad aliquem actum. Proprietas autem retentiva ipsius animae non habet aliquem actum; sed loco actus habet hoc ipsum quod est tenere; et ideo de memoria sic dicta non fecerunt mentionem inter potentias animae.“

psychologischen Triade mit der aristotelischen Psychologie die unbeachtet geistliche Eigenschaft im Gedächtnis entdeckt.

Nun wird sich den Einwänden gegen das zweite Ternarglied Einsicht (*intelligentia*) zugewandt. Hier ist der vierte Einwand besonders bemerkenswert. Der Beweis stützt sich auf der Autorität des Areopagiten, gemäß derer vier Grade der Seienden verteilt werden, nämlich die geistigen, die vernunftbegabten, die sinnlichen und die bloß existierenden. Da die Menschen nach allgemeiner Auffassung nicht den geistigen Wesen, sondern den rationalen Wesen zugeordnet werden, scheint es daher nicht geeignet, die Einsicht (*intelligentia*) einem Ternarglied des Bildes zuzuordnen.<sup>221</sup> Dabei ist es interessant die Antwort des Thomas genauer zu betrachten, wobei die Anwendung des sogenannten Kontinuitätsprinzips des Dionysius<sup>222</sup> und die Differenzierung zwischen *intellectus* und *ratio* bemerkenswert sind:

Zum dritten ist zu sagen: Wie Dionysius in *Über göttliche Namen* behauptet, „Die niedere Natur gemäß ihrem höchsten [Teil] berührt den niedersten [Teil] der höheren Natur“. Daher berührt die Natur der Seele in ihrem höchsten [Teil] den niedersten [Teil] des Engels. Somit hat sie in ihrem höchsten [Teil] an der Intellektualität teil. Und da das Bild in der Seele gemäß dem Besten bezeichnet wird, ist es besser dies gemäß der Einsicht als gemäß der Vernunft einzuordnen. Denn die Vernunft ist nichts anderes als eine beschattete geistige Natur. Daher weiß es durch Untersuchung und unter einer ununterbrochenen Zeit [Booth 2000b: *et sub continuo et tempore*], was ihm vom Intellekt unmittelbar und mit vollem Licht angeboten wird. Darum wird behauptet, dass es einen Intellekt [od. eine Einsicht] der ersten Prinzipien gibt, der dem Wissen unmittelbar angeboten wird.<sup>223</sup>

Das im Text benutzte Kontinuitätsprinzip „*natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris*“ ist Thomas’ Umschreibung zu „*semper fines primorum*

---

<sup>221</sup> Ebd., a. 1, arg. 4 (p. 112): „Videtur quod nec intellectiva [Parm.: *intelligentia*] pertineat ad imaginem. Secundum enim Dionysium, *De caelest. hier.*, cap. IV [...], distinguuntur quatuor gradus entium, scilicet intellectualia, rationalia, sensibilia et simpliciter existentia. Homo autem non continetur sub intellectualibus, sed sub rationalibus. Cum igitur hic quaeratur quid sit imago, secundum quod est in homine, videtur quod *intelligentia* ad imaginem non pertineat.“ Der erwähnte Text von Dionysius findet sich in PG 3, p. 179. Vgl. auch *Super II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 8, arg. 1.

<sup>222</sup> Vgl. Aertsens (1991), S. 152-56, hier: 154. Eine ausführliche Studie, vgl. Montagnes (1968). Der Autor bezeichnet dieses Prinzip als „Axiom der Kontinuität“ und analysiert 33 Passagen in den Werken des Thomas. Des Weiteren, vgl. Torrell (2003), S. 254f; Dhavamony (1965), S. 15-20. Zur Betonung des neuplatonischen Perspektivs, vgl. Van Nieuwenhove (2017).

<sup>223</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4 (ed. cit., p. 113-14): „Ad quantum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, VII, cap. *De divin. nomin.* [...], *natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris*; et ideo *natura animae* in sui supremo attingit *infimum naturae angelicae*; et ideo aliquo modo participat intellectualitatem in sui summo. Et quia secundum optimum sui assignatur imago in anima, ideo potius assignatur secundum *intelligentiam*, quam secundum *rationem*. Ratio enim nihil aliud est nisi *natura intellectualis obumbrata*: unde inquirendo cognoscit et sub continuo tempore [Booth: *et sub continuo et tempore*] quod intellectui statim et plena luce offertur; et ideo dicitur esse intellectus principiorum primorum, quae statim cognitioni se offerunt.“ Zu beachten ist, dass wir gelegentlich die Edition Booths berücksichtigen, da er aufgrund der zuverlässigen Handschriften die ganze dritte Distinktion erneut herausgibt. Vgl. Booth (2000b), hier S. 258.



*coniungens principiis secundorum*“.<sup>224</sup> Nach der Weltanschauung des Dionysius wird das ganze Universum als eine Diversität von Naturen gesehen (arg. 4). Mit diesem Prinzip wird die innere Verbindung in dem hierarchischen Universum dargestellt. Thomas nennt sie „eine wunderbare Verknüpfung“ (*mirabilis connexio*, ScG II, c. 68). Die Zusammensetzung von Leib und Seele einerseits und ihre spezifische Erkenntnisweise (*modus intelligendi*) andererseits, machen die Eigenart des Menschen aus. Die menschliche Seele ist „gleichsam der Horizont und die Grenze des Körperlichen und des Unkörperlichen.“<sup>225</sup> Daher erweist sich dieser zusammengesetzte Charakter durch Vernunft und Verstand. Hier bestimmt Thomas die Vernunft (*ratio*) als eine beschattete geistige Natur (*natura intellectualis obumbrata*). Die Erkenntnisweise wird durch Untersuchung und unter einer kontinuierlichen Zeit betrachtet. Dies bedeutet, dass die Vernunft auf die Phantasiebilder (*phantasmata*) angewiesen ist.<sup>226</sup> Und ihr Moment des Wissenserwerbs ist der Moment für den Intellekt. Dies geschieht unmittelbar und mit vollem Licht (*statim et plena luce*) durch den Intellekt.<sup>227</sup> Dieser wird auch als „ein Habitus der Prinzipien“ bezeichnet. Er ist von Natur aus vorhanden. Aber unser Verstand besitzt keine Abgeschlossenheit hinsichtlich alles Erkennbaren, wie die Engel in natürlicher Weise

<sup>224</sup> Vgl. Ps.-Dionysius, *De div. nomin.*, VII, 3 (PG 3, 872b). Zu verschiedenen Versionen im Lateinischen, vgl. Dionysiaca (ed. Desclée de Brouwer, t. 1, p. 407f.): „et semper fines priorum coadunans initiis secundorum, et unam rei omnis conspirationem et harmoniam bene operantem“ (Übers. des Hilduin, ca 832); „et semper fines priorum connectens principiis secundorum, et unam universitatis conspirantiam et harmoniam pulchram faciens“ (Übers. des Eriugena, 867); „et semper fines priorum coniungens principiis secundorum et unam omnis conspirationem et harmoniam pulchre operans“ (Übers. des Johannes Sarracenus, ca. 1167). Zur Auslegung des Thomas, vgl. *Super De div. nom.*, c. 7, lect. 4 (ed. Pera, p. 275, n. 733): „Modum autem huius ordinis subiungit, quia *semper fines primorum*, idest infima supremorum, coniungit *principiis secundorum*, idest supremis inferiorum, ad modum quo supremum corporalis creaturae scilicet corpus humanum, infimo intellectualis naturae, scilicet animae rationali unit.“ Zur Verwendung des Kontinuitätsprinzips in verschiedenen Texten bei Thomas, vgl. Montagnes (1968).

<sup>225</sup> Thomas, ScG II, c. 68 (ed. Leon., t. 13, p. 440b-441a): „unde et beatus Dionysius dicit, in VII cap. *de Div. Nom.*, quod *divina sapientia coniungit fines superiorum principiis inferiorum*. Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam *horizon et confinium* corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma.“

<sup>226</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 8, a. 3, ad 3 (ed. Leon., t. 22/2, p. 226, v. 254-66): „Intellectus angelicus dicitur esse speculum purum et incontaminatum et sine defectu, quia non patitur defectum intelligibilis luminis, [...] sicut patitur intellectus humanus in quo intelligibile lumen obumbratur in tantum ut necesse sit a phantasmatis accipere et cum continuo et tempore et discurrendo de uno in aliud; propter quod Ysaac dicit quod «ratio oritur in umbra intelligentiae»; et ideo potentia intellectiva eius potest intelligere omnem formam intelligibilem creatam quae est sui generis.“

<sup>227</sup> Eine ähnliche Diskussion, vgl. *Super II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 3, ad 2 (ed. Mand., t. 2, p. 624): „Intellectus non est idem quod ratio. Ratio enim importat quemdam discursum unius in aliud; intellectus autem importat **subitam apprehensionem** alicujus rei; et ideo intellectus proprie est principiorum, quae **statim cognitioni se offerunt**, ex quibus ratio conclusiones elicit, quae per inquisitionem innotescunt.“ (Hervorh. v. mir) Eine kurze Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft, vgl. Hufnagel, Alfons (1932): *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Münster: Aschendorff, S. 196-99. Die Merkmale des Verstandes sind nach Peghaire dreierlei: *statim, subito, sine continuo et tempore*. Vgl. Peghaire (1936), S. 39-40. Thomas nennt den menschlichen Intellekt Habitus der Prinzipien.

oder *per essentiam* wissen, sondern gestattet nur eine Vervollkommnung.<sup>228</sup> Jedoch ist zu beachten, dass Verstand und Vernunft keine verschiedenen Erkenntnisvermögen der Seele sind. Innerhalb der einen geistigen Erkenntnis des Menschen unterscheidet Thomas eine zweifache Weise, eine diskursive und eine intuitive.<sup>229</sup> Der anthropologische Grund wurde bereits erwähnt. So liegt die menschliche Natur zwischen Unmittelbarkeit (*intellectus*) und Vermittlung (*ratio*). Schließlich folgt Thomas der augustinischen Unterscheidung des *intellectus* von *ratio* und identifiziert den höchsten Teil des geistigen Erkenntnisvermögens mit den imagobildenden Teil *intelligentia*. Dadurch vereinigt er *intelligentia* mit der aristotelischen Intellektlehre.

Schließlich wird das Argument im Einwand fünf vorgebracht, dass das Vermögen *intelligentia* nicht von *memoria* unterschieden sei, da Habitus-Besitzen und Tätigkeiten-Hervorbringen zu demselben Vermögen gehöre.<sup>230</sup> Thomas behauptet, dass Kennen (*nosse*) und Einsehen (*intelligere*) zwei distinkte Akte sind. Im Unterschied zum Kennen, welches bedeutet, eine Kenntnis eines Dinges bei sich zu behalten, heißt das Einsehen so viel wie anschauen (*intueri*). Den Grund dafür sieht Thomas in der notwendigen Existenz der *memoria*. Aus ontologischer Betrachtungsweise muss, damit ihr Habitus und Gegenstand in der Seele vorhanden sind, nach Thomas angenommen werden, dass es in der Seele eine Gedächtniskraft (*virtus memoria*) gibt, die unmittelbar der seelischen Natur folgt und ontologisch früher vorhanden war als die *intelligentia*.<sup>231</sup> Diese Auffassung wird jedoch in *De veritate* korrigiert und mit der

---

<sup>228</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 8, a. 15, co. (ed. cit., p. 269, v. 118-42): „Sed intellectus noster participans defective lumen intellectuale non est completus respectu omnium cognoscibilium quae naturaliter cognoscere potest sed est perfectibilis, nec posset se de potentia in actum reducere nisi quantum ad aliqua esset eius completa cognitio per naturam; unde oportet quod in intellectu nostro sint quaedam quae intellectus naturaliter cognoscit, scilicet prima principia, quamvis etiam ista cognitio in nobis non determinetur nisi per acceptionem a sensibus. Unde sicut intellectus noster se habet ad ista principia, sic se habet angelus ad omnia quae naturaliter cognoscit. Et cum cognitio principiorum in nobis sit altissimum nostrae scientiae, patet quod in supremo nostrae naturae attingimus quodam modo infimum naturae angelicae; ut enim dicit Dionysius VII cap. De divinis nominibus «Divina sapientia fines primorum coniungit principiis secundorum». Unde sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu, ita et angeli omnia quae cognoscunt; unde et intellectuales dicuntur, et habitus principiorum in nobis dicitur intellectus.“

<sup>229</sup> Über die Frage, ob *intellectus* und *ratio* verschiedene Vermögen der Seele sind, gibt es bei Thomas drei klassische Passagen: *Super II Sent.*, d. 35, q. 2, a. 2, qc. 1, co.; *Q.D. De ver.*, q. 15, a. 1; *STh I*, q. 79, a. 8.

<sup>230</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, arg. 5 (p. 112): „Item, potentiae distinguuntur per actus. Sed nosse et intelligere non differunt nisi forte sicut habere in habitu et intueri in actu, secundum quae non diversificantur potentiae, cum ejusdem potentiae sit habere habitum et elicere actum. Ergo intelligentia, cujus actus assignatur intelligere, non est alia potentia a memoria, cujus assignatur nosse.“ Es ist hier zu beachten: (1) „nosse“ heißt „hebere in habitu“ und „intelligere“ „intueri in actu“; (2) der Akt der *intelligentia* ist *intelligere* und der Akt der *memoria* ist *nosse*. Diese zwei Punkte werden von Thomas akzeptiert und im fünften Artikel weiter benutzt.

<sup>231</sup> Ebd., ad 5: (p. 114): „Ad quintum dicendum, quod intelligere et nosse differunt: nosse enim est notitiam rei apud se tenere; intelligere autem dicit intueri. Quamvis autem cujuslibet potentiae sit tenere suum habitum et objectum; hoc tamen non est earum, nisi in quantum est in eis *virtus memoriae*, quae immediate sequitur essentiam naturae, sicut virtus prioris semper est in posteriori.“ (Hervorh. v.m.)

aristotelischen Lehre von dem möglichen Intellekt (*intellectus possibilis*) in Einklang gebracht.<sup>232</sup>

### 2.5.2 Ihr Verhältnis zu der Seele (a. 2)

Nach der Untersuchung bezüglich der Unterscheidung der Bestandteile des Bildes im ersten Artikel, kommt Thomas nun zu der Frage, wie sich die Teile zum Wesen verhalten, ob sie das Wesen der Seele seien.<sup>233</sup> Wie Künzle (1956: 173) bemerkt hat, befasst sich Thomas in seiner Hauptantwort mit dem entscheidenden Frage: Zur welcher Kategorie gehören die Vermögen? Angesichts der seinsmäßigen Bestimmung der Vermögen äußert Thomas seine erstmalige Position zu der Thematik:

Eine eigentümliche und unmittelbare Wirkung muss ihrer Ursache entsprechen. Daher gehört es sich für dasjenige, in dessen allen Seinigen das nächste Tätigkeitsprinzip von der Gattung der Substanz ist, dass seine Tätigkeit Substanz ist. Und das allein geschieht bei Gott. Er selbst ist darum der einzige, der nicht durch ein mittelbares Vermögen, das sich von seiner Substanz unterscheidet, wirkt. In allen anderen dagegen ist die Tätigkeit Akzidenz. Darum muss das nächste Tätigkeitsprinzip Akzidenz sein, wie in Körpern gesehen wird, dass die substanzielle Form des Feuers keine Wirkung hat, außer mittels aktiver und passiver Qualitäten, die quasi ihre Kräfte und Vermögen sind. Ebenso sage ich, dass von der Seele, obwohl sie eine Substanz ist, keine Tätigkeit herausgeht, außer mittels eines Vermögens. Auch nicht, wenn von einem Vermögen eine vollkommene Tätigkeit [herausgeht], außer mittels eines Habitus.<sup>234</sup>

Obwohl Thomas es nicht deutlich zur Sprache bringt, ist seine bedeutende metaphysische Betrachtungsweise bei allen geistlichen Substanzen schon vorausgesetzt: *essentia – potentia – actus*.<sup>235</sup> Zu der Frage verwendet Thomas den Begriff des Tätigkeitsprinzips (*principium operationis*) und analysiert ihn in Hinblick auf die seinsmäßige Betrachtung (Substanz oder Akzidens). Sind *esse* und *essentia* identisch, dann werden die *essentia*, *potentia* und *actus*

---

<sup>232</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 3. Dort wird die Frage untersucht, ob sich die *memoria* von *intelligentia* unterscheidet. Dies werden wir später behandeln.

<sup>233</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, pr. (p. 111): „quomodo [partes imaginis] se habeant ad essentiam, utrum sint ipsa essentia animae.“ Zu anderen Parallelstellen, vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 1; *Quodl.* X, q. 3, a. 1; *STh* I, q. 77, a. 1; q. 79, a. 1; *Q.D. De spir. creat.*, a. 11; *Q.D. De an.*, q. 12.

<sup>234</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, co. (p. 116): „effectus proprius et immediatus oportet quod proportionetur suae causae; unde oportet quod in omnibus illis, in quibus principium operationis proximum est de genere substantiae, quod operatio sua sit substantia; et hoc solum in Deo est: et ideo ipse solus est qui non agit per potentiam mediam differentem a sua substantia. In omnibus autem aliis operatio est accidens: et ideo oportet quod proximum principium operationis sit accidens, sicut videmus in corporibus quod forma substantialis ignis nullam operationem habet, nisi mediantibus qualitatibus activis et passivis, quae sunt quasi virtutes et potentiae ipsius. Similiter dico, quod ab anima, cum sit substantia, nulla operatio egreditur, nisi mediante potentia: nec etiam a potentia perfecta operatio, nisi mediante habitu.“

<sup>235</sup> Vgl. Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 2, a. 2, co. (ed. Mand., t. 1, p. 103): „et sic sumitur illa Dionysii: essentia, virtus et operatio“; ebd., d. 7, q. 1, a. 1, ad 1 (p. 177): „in Deo est omnino idem re essentia, potentia et operatio, sed differunt tantum ratione.“ Später, in seinem Vorwort zum Menschen-Traktat (*STh* I, q. 75, pr.), verwendet Thomas die Idee des Dionysius. Dies werden wir später behandeln.

identisch sein. Aber bei Gott sind *esse* und *essentia* aufgrund der Tatsache identisch, dass sein Sein *per se* subsistierend und nicht durch Teilhabe ist, wie bei allen anderen Geschöpfen. Daher ist bei Gott sein ganzes Sein *actus secundus* (hier: *principium operationis proximum est de genere substantiae*). Gottes Vermögen ist seine Wesenheit<sup>236</sup> und immer aktualisiert. Im Fall der Selbsterkenntnis kann gesagt werden, dass Gott *per se, per essentiam* erkennt. Die anderen stehen im Mittel zwischen purer Wirklichkeit (Gott) sowie purer Möglichkeit (erste Materie) und nehmen ihre aktive und passive Potenzen durch Partizipation auf.<sup>237</sup> Ihre Vermögen sind Akzidenzen ihrer Substanz. Deswegen liegt ihr nächstes Tätigkeitsprinzip auch in der Gattung der Akzidenzen. Daraus folgt, dass sie nur durch die Vermittlung verschiedener Vermögen wirken. Nur Gott handelt *per essentiam*, die anderen hingegen handeln *per potentiam*.<sup>238</sup> In Hinblick auf die menschliche Seele ist ihre Tätigkeit auf die Vermittlung der Vermögen angewiesen, ihre vollkommene Tätigkeit auf die Vermittlung des Habitus.<sup>239</sup> Schließlich ist zu beachten, dass die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Tätigkeit bei allen Geschöpfen eine Realunterscheidung (*realiter*), bei Gott nur eine begriffliche (*ratione*) ist.<sup>240</sup>

Weiterhin bestimmt Thomas die Natur der menschlichen Vermögen. Diejenigen, welche aus der Wesenheit der Seele fließen (*fluere*), unterscheidet Thomas auf zwei Arten.<sup>241</sup> Die einen gehen aus ihr als Vollkommenheiten der verschiedenen Teile des ganzen Körpers hervor und wirken mit Hilfe des Körpers, wie zum Beispiel die Sinneswahrnehmung und die Einbildungskraft. Die anderen wohnen der Seele inne und benötigen zu ihrer Tätigkeit den

<sup>236</sup> Vgl. Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, s.c. 1 (p. 115): „sicut se habet posse ad esse, ita se habet potentia ad essentiam. Sed in solo Deo verum est dicere quod suum esse sit suum posse. Ergo in nullo alio sua essentia est sua potentia: et ita nec in anima.“

<sup>237</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, ad 4 (p. 117): „Et hoc modo se habet materia prima, quae est primum recipiens, ad potentiam passivam, sicut se habet Deus, qui est primum agens, ad potentiam activam. Et ideo materia est sua potentia passiva, sicut et Deus sua potentia activa. Omnia autem media habent utramque potentiam participative.“

<sup>238</sup> Vgl. ebd., s.c. 2 (p. 115): „omne agens quod agit per essentiam suam est agens primum, ut dicit Avicenna, lib. *De intelligent.*, cap. 1. Cujus ratio est, quia omne secundum agens agit in quantum participat aliquid; et ita agit per aliquid additum essentiae. Sed anima non est agens primum. Ergo non est agens per suam essentiam, sed per suam potentiam. Ergo sua potentia non est sua essentia.“

<sup>239</sup> Vgl. ebd., s.c. 3 (p. 115-6): „cum perfectio et perfectibile sint proportionata, oportet quod perfectibilia diversarum proportionum recipiant diversas perfectiones. Organa autem corporis animati diversa sunt diversarum proportionum in mixtione. Ergo diversimode perficientur ab anima. Non autem quantum ad esse, quia anima, cum sit forma substantialis, dat unum esse toti corpori. Ergo oportet quod diversimode perficiantur quantum ad perfectiones consequentes esse, secundum quas habent diversas operationes. Has autem perfectiones, quae sunt principia operationum animae, vocamus potentias. Ergo oportet potentias animae diversas esse ab essentia, utpote emanantes ab ipsa.“

<sup>240</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, ad 2 (ed. Mand., t. 1, p. 177): „Egreditur etiam ab essentia alius actus, qui est etiam actus habentis essentiam sicut agentis, et essentiae sicut principii agendi: et iste est actus secundus, et dicitur operatio: et inter essentiam et talem operationem cadit virtus media differens ab utroque, in creaturis etiam realiter, in Deo ratione tantum.“

<sup>241</sup> Die Beschreibung von „fließen“ zeigt eine feste Beziehung der Seele zu ihren Vermögen. Wippel (2000:266) hat gut darauf hingewiesen: „When dealing with proper accidents, those which must be found wherever a given kind of being or substantial essence is realized, he often speaks of them as ‚flowing‘ or ‚emanating‘ or ‚following‘ from the essence of their subject.“

Körper nicht, wie zum Beispiel der Intellekt und der Wille. Diese zwei Arten der Seelenvermögen kennzeichnet Thomas nicht als gemeinsame Akzidenzen (*accidentia communia*), sondern als eigentümliche Akzidenzen (*accidentia propria*). Erstere kommen aus den Prinzipien eines Individuums zustande; letztere hingegen fließen aus den Prinzipien einer Spezies. Dies bedeutet, dass sie aus der spezifischen Natur der Seele (sc. *vegetabilis, sensibilis, rationalis*) heraus gehen. Zum andern zeigt Thomas, dass diese eigentümlichen Akzidenzen zur Vollständigkeit oder Integrität (*integritas*) der Seele gehören. Folglich wird hier die Seele als ein „potenzielles Ganzes“ (*totum potentiale*) definiert, insofern sie über gewisse Vollkommenheit des Vermögens verfügt, das aus verschiedenen Kräften (*vires*) zusammengesetzt ist.<sup>242</sup> So dürfen die Vermögen nicht als eigenständige oder unabhängige Tätigkeitsprinzipien angesehen werden. Auf die oben aufgeführte Unterscheidung der Akzidenzen soll an dieser Stelle noch nicht eingegangen werden.<sup>243</sup> In *Q.D. De an.*, q. 12, ad 17 hat Thomas drei Gattungen der Akzidenzen (*tria genera accidentium*) mit guten Beispielen belegt.<sup>244</sup> Die erste bildet die eigentümlichen Akzidenzen, welche aus den Prinzipien einer Spezies (*ex principiis speciei*) zustande kommen. Als Beispiel nennt Thomas die menschliche Fähigkeit zu lachen. Wo immer Menschen gefunden werden, muss auch diese Fähigkeit vorhanden sein. Die anderen zwei Gattungen gehören zu den Prinzipien eines Individuums (*ex principiis individui*). Die einen haben permanente Ursachen in einem Subjekt und werden als untrennbare Akzidenzen (*accidentia inseparabilia*) bezeichnet, wie beispielsweise männlich und weiblich. Die anderen aber besitzen keine permanente Ursache und werden als trennbare Akzidenzen bezeichnet, wie beispielsweise das Sitzen und das Wandern eines Menschen.<sup>245</sup> So ist uns die Bedeutung der *accidentia propria* offenkundig.

<sup>242</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, co. (p. 116): „Hae autem potentiae fluunt ab essentia ipsius animae, quaedam ut perfectiones partium corporis, quarum operatio fit mediante corpore, ut sensus, imaginatio et huiusmodi; et quaedam, ut existentes in ipsa anima, quarum operatio non indiget corpore, ut intellectus, voluntas et huiusmodi; et ideo dico, quod sunt accidentia: non quod sint communia accidentia, quae non fluunt ex principiis speciei, sed consequuntur principia individui; sed sicut propria accidentia, quae consequuntur speciem, originata ex principiis ipsius: simul tamen sunt de integritate ipsius animae, inquantum est totum potentiale, habens quamdam perfectionem potentiae, quae conficitur ex diversis viribus.“ Die Phrase „totum potentiale“ ist ein Synonym von „totum potestativum“. Sie ist auf Albert zurückgeführt. Vgl. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3, c. 2 (ed. Colon., t. 29/1, p. 113, v. 16-22): „Si autem anima consideretur ut substantia agens in exteriora et in corpus, sic anima accipitur ut totum potestativum cuius potestas completur in suis potentiis; et tunc potestas sua completa composita est ex particularibus potestatibus potentiarum, et sic sunt substantiales ei, sine quibus non completur in perfectione sui posse.“; ebd., d. 8, a. 25, ad 1 (ed. Borgnet, t. 25, p. 257b): „et haec tria nihil aliud esse quam ipsam animam, debet glossari secundum sensum, qui notatus est supra [supra d. 3], quod anima accipitur ab ipso ut totum potentiale, cuius omnes partes simul acceptae sunt potestas ejus: ita memoria, intelligentia, et voluntas simul accepta, dicunt totum potestatis animae secundum superiorem partem.“ Zum Begriff der *principia speciei*, vgl. Thomas, *Super I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, ad 4; d. 17, q. 1, a. 2, ad 2; II, d. 32, q. 1, a. 3, co.; III, d. 20, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 1.

<sup>243</sup> Denn die Darstellungen von Krämer (2000: 117), Künzler (1956:175) und Merriell (1990:63) sind unklar.

<sup>244</sup> Zur kausalen Beziehung zwischen Substanz und Akzidenzen, vgl. Wippel (2000), S. 266-75.

<sup>245</sup> Thomas, *Q.D. De an.*, q. 12, ad 7 (ed. Leon., t. 24.1, p. 111, v. 265-74): „Ad septimum dicendum quod tria sunt genera accidentium: quedam enim causantur ex principiis speciei et dicuntur propria, sicut risibile homini;

Nach der ontologischen Bestimmung und der Bezeichnung der Seelenvermögen als *accidentia propria* und *totum potentiale* wird sich dem Hauptthema des Artikels zugewendet, nämlich wie sich die drei geistigen Vermögen des Bildes *memoria*, *intelligentia*, und *voluntas* zum Wesen der Seele verhalten. Das Eingangsargument bezieht sich auf genau diese Frage. Nach der berühmten Identitätsthese, dass diese drei ein Geist, ein Leben und eine Wesenheit sind (*ista tria sunt una mens, una vita, una essentia*), muss die Wesenheit der Seele ihre Vermögen sein.<sup>246</sup> Thomas' Antwort besteht aus zwei Teilen. Zunächst greift er auf, wie die Aussage zu verstehen ist und führt dann einen dreifachen Ganzheitsbegriff ein. Die folgende Analyse beginnt umgekehrt mit dem Ganzheitsbegriff. Für Thomas ist ein potenzielles Ganzes (*totum potentiale*) eine Mittelstellung zwischen einem universalen Ganzen (*totum universale*) und einem integralen Ganzen (*totum integrale*). Das universale Ganze ist nämlich seinem Sein und seiner vollkommenen Kraft nach in jedem subjektiven Teil vorhanden. Ein aus *STh I* entnommenes Beispiel ist das Tier in Mensch und Pferd. Dies kann von den einzelnen Teilen im eigentlichen Sinne ausgesagt werden.<sup>247</sup> Es kann behauptet werden, dass ein *totum universale* aus logischem Gesichtspunkt betrachtet wird.<sup>248</sup> Das integrale Ganze dagegen ist nicht in jedem Teil vorhanden, weder in dem Sein noch in der Kraft nach. Wie das Haus, sowohl in Hinsicht auf sein gänzlichliches Sein als auch in Hinsicht auf seine gänzliche Kraft, nicht in Wänden (oder Dach, Fundament, und so weiter) ist, wird es in keiner Weise durch die einzelnen Teile definiert. Das potenzielle Ganze jedoch ist in jedem Teil nach sich selbst und nach einem Aspekt der Kraft, aber nicht auf vollkommene Weise. Wenn es aber angesichts der höchsten Kraft betrachtet wird, muss es nur im höchsten Vermögen vorhanden sein. Daher kann gewiss ausgesagt werden, dies jedoch nicht im eigentlichen Sinne wie das universale Ganze.<sup>249</sup> Nun

---

quaedam causantur ex principiis individui, et hoc dupliciter: quia uel habent causam permanentem in subiecto, et hec sunt accidentia inseparabilia, sicut masculinum et femininum et alia huiusmodi; quedam uero habent causam non semper permanentem in subiecto, et hec sunt accidentia separabilia, ut sedere et ambulare.“

<sup>246</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, arg. 1 (p. 115): „Videtur quod essentia animae sit suae potentiae. Primo per hoc quod dicitur in littera: «Ista tria sunt: una mens, una vita, una essentia.»“ Diese sogenannte Identitätsthese ist im Mittelalter besonders durch die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus gefördert worden. Künzle (1956: 176) hat dazu bemerkt: „Der angeführte Augustinustext kann niemals den Sinn haben, den ihm die Vertreter der Identität beilegen“. Bei Augustinus, vgl. ebd., S. 21.

<sup>247</sup> Vgl. *STh I*, q. 77, a. 1, ad 1 (ed. Leon., t. 5, p. 237a): „ut animal homini et equo: et ideo proprie de singulis partibus praedicatur.“

<sup>248</sup> Künzle (1956: 176) spricht vom logischen Ganzen und die deutsche Thomas-Ausgabe (Bd. 6, S. 435) von einer Ganzheit des Begriffs oder der Wesenheit.

<sup>249</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, ad 1 (p. 117): „Totum enim potentiale, quasi medium est inter integrale et universale. Universale enim adest cuilibet parti subjectivae secundum esse et perfectam virtutem, et ideo proprie praedicatur de parte sua. Sed totum integrale non adest cuilibet parti, neque secundum esse, neque secundum virtutem. Non enim totum esse domus est in pariete, neque tota virtus; et ideo nullo modo praedicatur de parte. Totum autem potentiale adest cuilibet parti secundum se, et secundum aliquid virtutis, sed non secundum perfectam; immo secundum perfectam virtutem adest tantum supremae potentiae; et ideo praedicatur quidem, sed non adeo proprie sicut totum universale.“ Vgl. ebd., d. 19, q. 4, a. 1 et 2; *STh I*, q. 77, a. 1, ad 1; *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 3; *In Met.*, V, lect. 21. Vgl. auch Aristoteles, *Met.*, V, c. 26 (1023b 26-34).

wird auf den ersten Teil eingegangen. Bezüglich des ersten Kandidaten „*mens*“ sollte, so Thomas, die Aussage „die drei Vermögen sind ein Geist“ nicht als eine wesentliche (*praedicatio essentialis*) verstanden werden, sondern als eine des Kräfteganzen (*totum potestativum*) von seinen Teilen betreffende Aussage verstanden werden. Der Geist wird daher von den drei Vermögen des Bildes näher und vorzüglicher ausgesagt, weil der Geist aus der Integrität des Bildes bildet. Dies heißt, dass der Geist, in Hinsicht auf das beste Vermögen, ein *totum potentiale* ist. Wenn aber von den drei Vermögen ausgesagt wird, sie seien ein Leben, ist die Aussageweise weniger passend (*minus proprie*), da das Leben generelle Vermögen umfasst. Wird aber von den drei Vermögen ausgesagt, sie seien eine Wesenheit, so ist dies noch weniger passend (*adhuc minus proprie*), weil in der Bestimmung der Wesenheit die Vermögen keine Rolle spielen, außer dass die Wesenheit ihr Ursprung ist.<sup>250</sup>

Bezogen auf die Relation „*essentia – potentia – actus*“ ist Folgendes festzustellen: Die Vermögen der Seele fließen einerseits aus ihrer Wesenheit, andererseits haben die Tätigkeiten die Vermögen als ihre Träger, welche zu ihrer Vollkommenheit nur durch Tätigkeit zustande kommen.

### 2.5.3 Ihr reziprokes Verhältnis in Hinblick auf eine Ordnung (a. 3)

In dem ersten Artikel wurde bereits deutlich, dass die drei Vermögen, als natürliche Eigentümlichkeiten der Seele, einer bestimmten Ordnung folgen. Nun widmet sich der dritte Artikel erneut der Frage, auf welche Weise sie sich zueinander verhalten, ob ein [Teil] aus einem anderen entsteht.<sup>251</sup>

In seiner Hauptantwort beginnt Thomas mit einem mathematischen Beispiel. Wie jede „Vielzahl“ (*numerositas*), die sich naturgemäß entsprechend einer Größe reduziert, reduziert sie sich nicht nur gemäß einer Reihenfolge, sondern basiert auch auf dieser Größe.<sup>252</sup> Dadurch findet sich eine Ähnlichkeit in den Seelenvermögen. Da alle Vermögen aus der Wesenheit der Seele hervorgehen, ergibt sich bei ihnen eine natürliche Ordnung. Jedes Vermögen nämlich fließt mittels eines anderen. Und daraus folgt, dass das Hintere das Vordere in seiner Definition

<sup>250</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, ad 1 (p. 116-7): „Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: Tres potentiae sunt una mens, non est praedicatio essentialis, sed totius potestativi de suis partibus. Unde de potentiis imaginis propinquius et prius praedicatur mens: quia mentis, inquantum huiusmodi, sunt istae potentiae in quibus consistit integritas imaginis: et minus proprie vita, quae tamen includit potentias in generali, quae sunt principium operum vitae, et adhuc minus proprie dicuntur una essentia, in qua, secundum id quod est essentia, non includuntur potentiae, nisi sicut in origine, eo quod ab essentia oriuntur potentiae, in quibus attenditur imago.“ Vgl. auch Wippel (2000), S. 268; Künzle (1956), S. 176.

<sup>251</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, pr. (p. 111). Zu Parallelstellen, vgl. *Super II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2; *Q.D. De ver.*, q. 14, a. 5; *Q.D. De an.*, q. 13, ad 7 et 8; *STh I*, q. 77, a. 4 et 7.

<sup>252</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 3, co. (p. 118): „omnis numerositas, quae descendit naturaliter ab aliquo uno, oportet quod descendat secundum ordinem, quia ab uno non exit nisi unum.“

annimmt und der Akt des Hinteren auf das Vordere angewiesen ist.<sup>253</sup> Als offenkundiges Beispiel nimmt Thomas das Vermögen als Intellekt. Thomas' Ausführung betrifft die psychologische Formel: *essentia – potentia – actus – objectus*. Das Verhältnis zwischen *essentia*, *potentia* und *actus* wurde im letzten Artikel behandelt. Hier kommt die Beziehung zwischen *potentia*, *actus* und *objectus* zur Sprache. Ein Vermögen wird nämlich durch seinen Akt definiert und sein Akt wird seinerseits durch sein Objekt bestimmt. Daher wird der Intellekt (*intellectus*) durch seinen Akt, das Verstehen (*intelligere*), definiert. Das Verstehen wiederum hat das Phantasiebild (*phantasma*) als sein Objekt. Bei der Überlegung eines Objekts sind das vordere Vermögen und dessen Akt in Betracht zu ziehen. Daher wird das Phantasiebild durch den Akt der Einbildungskraft (*imaginatio*) dargeboten.<sup>254</sup> Weiterhin schließt Thomas aus, dass die Wesenheit der Seele die Akzidenzen der Körper, mittels der ersten Qualitäten, im Griff hat.<sup>255</sup> Bezogen auf den ersten Einwand stimmt Thomas der Prämisse zu, dass alle Seelenvermögen im Moment der Schöpfung gleichzeitig ins Dasein kommen. Trotz der Gleichzeitigkeit gibt es dennoch eine natürliche Ordnung unter ihnen.<sup>256</sup> In seiner zweiten Erwiderung berührt Thomas die Frage, ob eine Akzidenz als die Grundlage oder als das Subjekt (*subjectum*) einer anderen dienen kann. Seine Darlegung entspricht dem Gedankengang der Hauptantwort. Eine Akzidenz ist durch sich selbst nicht imstande, eine andere Akzidenz hervorzubringen. Allerdings kann eine Akzidenz aus der Substanz mittels einer anderen hervorgehen, da jene in dem Subjekt vorausgesetzt wird. In diesem Sinn vertritt Thomas die These, dass eine Akzidenz, obwohl sie nicht *per se* ist, als ein Subjekt einer anderen fungieren könne, wie die Oberfläche als Subjekt der Farbe.<sup>257</sup>

<sup>253</sup> Ebd.: „et ideo cum multae potentiae egrediantur ab essentia animae, dicimus, quod in potentiis animae est ordo naturalis; et cum omnes fluant ab essentia, una tamen fluit mediante alia; et inde est, quod posterior potentia supponit in definitione sui priorem, et actus posterioris dependet a priori.“

<sup>254</sup> Ebd.: „Si enim definiamus intellectum, definitur per suum actum, qui est intelligere, et in definitione actus ejus cadet actus prioris potentiae, et ipsa potentia. Oportet enim quod in definitione hujus actus qui est intelligere, cadat phantasma, quod est objectum ejus, quod per actum imaginationis repraesentatur intellectui.“ Das Zitat ist verwiesen auf Aristoteles, *De an.*, III c. 7 (431 a 14f.). Vgl. auch *Q.D. De ver.* q. 10, a. 2, ad 7 (ed. Leon., t. 22/2, p. 302, v. 216-30): „Ad septimum dicendum quod nulla potentia potest aliquid cognoscere nisi convertendo se ad obiectum suum, sicut visus nihil cognoscit nisi convertendo «se» ad colorem; unde cum phantasma hoc modo se habeat ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per Philosophum in III De anima, quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se intellectus habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem nisi convertendo se ad phantasma. Et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatis ad actu considerandum antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit.“

<sup>255</sup> Ebd.: „[...] et hoc etiam videmus in accidentibus corporum, quod omnia alia accidentia elementorum fluunt ab essentia, mediantibus primis qualitativis.“ Zur Unterscheidung zwischen den ersten und zweiten Qualitäten, vgl. *Super I Sent.*, d. 17, q. 2, a. 2, co.

<sup>256</sup> Ebd., ad 1 (p. 118): „quamvis sint simul tempore, nihilominus tamen una naturaliter prior est altera.“

<sup>257</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 3, ad 2 (p. 118-9): „accidens ex seipso non habet virtutem producendi aliud accidens; sed a substantia potest unum accidens procedere mediante alio, secundum quod illud praesupponitur in subjecto; et ita etiam accidens non potest esse per se subjectum accidentis, sed subjectum mediante uno accidente subicitur alteri; propter quod dicitur superficies esse subjectum coloris.“ Vgl. *STh I*, q. 77, a. 7, ad 2 (ed. Leon., t. 5, p. 247b - 248a): „accidens per se non potest esse subiectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas. Et hoc modo unum accidens dicitur esse



Bevor zum nächsten Artikel fortgeschritten wird, müssen zwei Aspekte bezüglich der Verwendung der Emanation in der Psychologie bei Thomas betrachtet werden. Erstens ist in dem 13. Jahrhundert die Emanation der Potenzen aus der Wesenheit der Seele im Allgemeinen angenommen. Die Phrase ist von Avicenna inspiriert und wird von Albert systematisch verwendet. In der Anwendung des Thomas ist die ontologische Unterscheidung zwischen der Seele und ihren Potenzen erfolgreich etabliert, da die Seele für Thomas eine substanzielle Form ist.<sup>258</sup> Der zweite Aspekt betrifft die Anwendung der psychologischen Emanation auf die trinitarischen Hervorgänge. Merriell (1990: 65f.) hat zutreffend angedeutet, dass Thomas die emanationistische Terminologie verwendet, um die kausale Abhängigkeit eines Vermögens von einem anderen zu explizieren. In der Phase des Sentenzenkommentars wird das Bild der Trinität nicht hinsichtlich zwei Hervorgängen des inneren Wortes und der inneren Liebe im menschlichen Geist betrachtet, sondern hinsichtlich der Übereinstimmung zwischen den drei Vermögen des Geistes und den drei göttlichen Personen. Diese Übereinstimmung führt Thomas dazu, sich auf die Emanation eines Vermögens aus einem anderen zu konzentrieren.<sup>259</sup> Diese Auffassung hängt mit der Tatsache zusammen, dass Thomas, in Anlehnung an Petrus Lombardus „der Betonung des statischen, proportionalen Aspekts des Bildes der Dreieinigkeit“, folgt.<sup>260</sup> Thomas wird später in *STh* das trinitarische Bild hinsichtlich des inneren Wortes und der inneren Liebe sowie hinsichtlich des dynamischen Aspekts betrachten.

#### 2.5.4 Gegenstandsbezug des Bildes und der Gleichheit (a. 4)

Nach den notwendigen Vorfragen in den ersten drei Artikeln wendet sich Thomas den Überlegungen über die Auswirkungen der jeweiligen Erkenntnisgegenstände auf das Bild in den Vermögen zu und wirft die Frage auf, wie das Bild der Dreieinigkeit, mit Rücksicht auf Objekte, in den drei Vermögen betrachtet wird.<sup>261</sup> Zu Beginn seiner Antwort erwähnt Thomas das in q. 3, a. 1 behandelte Thema über die Darstellung des Bildes. Er konzipiert wieder das Bild durch den Begriff „ausdrückliche Vergegenwärtigung“ (*expressa repraesentatio*) und entwickelt dazu fünf Kriterien: Wesensgleichheit (*consubstantialitas*), Unterscheidung

---

subiectum alterius, ut superficies coloris, inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud. Et similiter potest dici de potentiis animae.“ Des Weiteren, vgl. auch *STh* I, q. 78, a. 3, ad 2, bes. „Quantitas autem est proximum subiectum qualitatis alterativae, ut superficies coloris“; ebd., III, q. 77, a. 2, ad 1.

<sup>258</sup> Zu der Auffassung, vgl. Ehret (2017). Seine Meinung ist gegen Bonin (2000).

<sup>259</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 66: „In the *Scriptum*, however, Thomas does not consider the image of the Trinity in terms of the two processions of the inner word and love in the human mind, although these are the closest analogues of the two divine processions, as he shows in his later works. The correspondence between the three faculties and the three divine Persons leads him instead to focus on the emanation of one faculty from another.“ Vgl. ebd., S. 57: „

<sup>260</sup> Ebd., S. 57.

<sup>261</sup> Vgl. auch *STh* I, q. 93, a. 8: „Utrum imago divinae trinitatis sit in anima solum per comparisonem ad obiectum quod est Deus.“; *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 7.

(*distinctio*), Gleichheit (*aequalitas*), Ordnung (*ordo*) und aktuelle Nachahmung (*actualis imitatio*). Die ersten zwei Merkmale gehen von der Seele aus und verhalten sich deswegen jedem Objekt gegenüber indifferent. Dagegen richten sich die übrigen Merkmale nicht nur auf Objekte, sondern sie beziehen sich in verschiedener Art auf unterschiedliche Objekte.<sup>262</sup> Die Aufgabe der Beurteilung verschiedener Verwirklichungsgrade des Bildes liegt in den letzten drei Kriterien. Thomas folgt seinem Lehrer Albertus und differenziert eine doppelte Betrachtungsweise der Gleichheit: Vermögen zum Vermögen und Vermögen zum Objekt. Aufgrund der Fragestellung in der Imago-Dei-Lehre ist hierbei der zweite Aspekt von Belang.<sup>263</sup>

Die erste Gruppe der Gegenstände sind alle sinnlichen Objekte. Es ist auffallend, wie Thomas die möglichen Bezugsobjekte bei der Behandlung der Imago-Dei-Lehre betrachtet. Neben Gott und der Seele nennt er nicht einfach alle anderen Objekte sinnliche Objekte, sondern nur jene Objekte, die durch einen erworbenen Habitus gelernt werden (*illa, quae per habitum acquisitum discuntur*). Exakt dadurch wird die starke Andersartigkeit dieser drei Gruppen deutlich. Es geht um die Art und Weise, wie sich die sinnlichen Objekte, Seele und Gott in der Seele befinden. Es wird aufgezeigt, dass die sinnfälligen Wesen *per habitum acquisitum* oder einfach *per acquisitionem* die Seele *naturaliter* sowie Gott *per essentiam* in der Seele existieren. Es ist außerdem ein starker Kontrast zwischen dem *habitus acquisitus* und der *notitia* vorhanden. Bei den durch einen erworbenen Habitus gelernten Objekten kommt die für das Bild vorausgesetzte Ordnung nicht zustande, da die Tätigkeit des Intellekts der Tätigkeit des Gedächtnisses vorangeht. Ebenfalls ist die aktuelle Nachahmung der Dreieinigkeit nicht gegeben, weil diese Dinge nicht die Abbildung der Trinität intendieren. Dabei befindet sich eine gewisse Gleichheit vom Vermögen zum Vermögen, aber nicht eine vom Vermögen zum Objekt. Das erste Moment tritt ein, weil die Gegenstände von einem Vermögen begriffen werden, die auch von anderen begriffen werden. Obwohl Thomas darüber keine Aussage trifft, wird der Grund in den Artikeln eins bis drei behandelt. Die drei geistigen Vermögen verhalten sich gemäß der naturgegebenen

---

<sup>262</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 4, co. (ed. cit., p. 119-20): „sicut dictum est [q. 3, a. 1, ad 4], imago dicit expressam repraesentationem. Expressa autem repraesentatio est in ipsis potentiis propter quinque. Quorum duo se tenent ex parte ipsius animae, scilicet consubstantialitas et distinctio potentiarum, et ideo se habent indifferenter respectu quorumlibet objectorum; alia vero tria, scilicet aequalitas, et ordo, et actualis imitatio respiciunt objecta, unde se habent diversimode respectu diversorum objectorum.“

<sup>263</sup> Ebd. (p. 120): „Potest autem attendi in potentiis animae duplex aequalitas, scilicet potentiae ad potentiam, et potentiae ad objectum. Et haec secunda aequalitas salvatur hic diversimode respectu diversorum objectorum.“ Vgl. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3, a. 32, sol. (ed. Colon., t. 29/1, p. 109, v. 17-22): „Si vero attendatur aequalitas imaginis, quae hic principaliter probatur, tunc secundum Augustinum oportet dicere quod adhuc duobus modis potest attendi: aut enim aequalitas accipitur penes actus egredientes a potentiis super objecta tantum, aut penes objectum et potentiam.“ Vgl. auch Merriell (1990), S. 68f.; Krämer (2000), S. 103.

Eigentümlichkeit.<sup>264</sup> Das zweite Moment kann nicht erfolgen, weil die stofflichen Dinge in der Seele vortrefflicher als in sich selbst existieren.<sup>265</sup> Daraus lässt sich zusammenfassen, dass es beim Gegenstandsbezug in den materiellen Dingen eine minimale Abbildung der Trinität gibt, aber nicht eine ausdrückliche Vergegenwärtigung.

Neben den extramentalen Dingen sind die Seele und Gott die anderen zwei Gegenstände. Wenn der Objektsbezug der Vermögen die Seele ist, wird die für das Bild geforderte Ordnung gewahrt. Thomas sieht den Grund in folgendem Punkt: „Weil die Seele naturgemäß zu sich selbst gegenwärtig ist, geht daher das Einsehen aus der Kenntnis hervor und nicht umgekehrt“ (*anima naturaliter sit sibi praesens, unde ex notitia procedit intelligere*). Die doppelte Gleichheit ist also bewahrt. Die Gleichheit beim Verhältnis der Potenzen zueinander ist schlechthin (*simpliciter*) erhalten, da sich die Seele in der Seinsweise befindet, in der sie sich erkennt, sich will und auch liebt. Dabei ist die aktuelle Nachahmung gewahrt, insofern die Seele das Bild ist, das ausdrücklich zu Gott hinführt (*imago expresse ducens in Deum*).<sup>266</sup> Bemerkenswert ist hier Thomas' Verwendung des Terminus „notitia“ anstelle des zu erwartenden Begriffs *memoria*. Die Verwendung der *notitia* ist nach Krämer (2000: 122f.) auf Albert zurückzuführen und *notitia* bezieht sich auf die Selbstgegenwart oder den Selbstbezug der Seele. Der von Thomas unbehandelte Zusammenhang wird bei der Betrachtung der *actualis imitatio* am Schluss dieses Abschnitts erörtert.

Ist Gott der Gegenstandsbezug der Vermögen, so ist die aktuelle Nachahmung erfüllt. Die Ordnung ist in höchstem Grad gewahrt, weil aus der *memoria* die *intelligentia* hervorgeht. Dies begründet Thomas dadurch, dass Gott *per essentiam* in der Seele ist und das Innewohnen nicht durch Erwerbung erfolgt. Die Gleichheit ist im Verhältnis der Potenzen zueinander bewahrt, nicht jedoch die Gleichheit gegenüber dem Objekt. Dies beruht auf der Tatsache, da Gott höher ist als die Seele.<sup>267</sup> Über die Verwendung des *per essentiam* stimmt Thomas mit seinem Lehrer

---

<sup>264</sup> Vgl. Krämer (2000), S. 114: „Der Begriff des Vermögens bezieht sich demnach nicht ausschließlich auf spezifische Handlungen, sondern bezeichnet vielmehr jegliche Eigentümlichkeit, die sich aus dem Wesen der Seele entsprechend ihrer Natur als unmittelbare Folge ergibt.“

<sup>265</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 4, co. (p. 120): „In illis enim quae per habitum acquisitum discuntur, non servatur ordo, ut dictum est supra, quia intelligendi actus praecedit actum memorandi; et ideo non est ibi actualis representatio ipsius Trinitatis, secundum quod intendit illis objectis quae non expriment Trinitatem. Servatur autem ibi aequalitas quaedam, scilicet potentiae ad potentiam: quia quaecumque comprehenduntur una potentia, comprehenduntur alia: non quod quidquid intelligimus, simpliciter velimus; sed aliquo modo in voluntate sunt, inquantum volumus nos ea intelligere: sed non servatur aequalitas potentiae ad objectum: quia res corporales sunt in anima nobiliori modo quam in seipsis, cum anima sit nobilior eis, ut dicit Augustinus.“

<sup>266</sup> Ebd.: „Si autem considerentur istae potentiae respectu huius objecti quod est anima, sic salvatur ordo, cum ipsa anima naturaliter sit sibi praesens; unde ex notitia procedit intelligere, et non e converso. Servatur etiam aequalitas potentiae ad potentiam simpliciter: quia quantum se intelligit, tantum se vult et diligit: non sicut in aliis, quod velit se tantum intelligere, sed simpliciter. Servatur etiam ibi aequalitas potentiae ad objectum. Servatur etiam ibi actualis imitatio ipsius Trinitatis, inquantum scilicet ipsa anima est imago expresse ducens in Deum.“

<sup>267</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 4, co. (p. 120): „Si autem considerentur respectu huius objecti quod est Deus, tunc servatur ibi actualis imitatio. Maxime autem servatur ordo, quia ex memoria procedit intelligentia, eo quod

Albert überein, demnach Gott in der Seele wesenhaft, gegenwärtig und kräftig (*essentialiter, praesentialiter et potentialiter*) sei, wie die Seele sich selbst gegenwärtig sei.<sup>268</sup>

Gemäß den fünf Kriterien kommt Thomas schließlich zu folgendem Ergebnis: Das Bild der Dreifaltigkeit sei gewissermaßen in Hinsicht auf jedes beliebige Objekt zu finden, in höherem Maße in Hinsicht auf die Seele und in höchstem Maße in Hinsicht auf Gott. Im Besonderen fehle es an der Gleichheit eines Vermögens gegenüber dem Objekt, da es wenig zum Bild beitrage.<sup>269</sup> Darauf hat Merriell hingewiesen: Thomas öffnet mit diesem Thema die Tür für seine spätere Annahme von Bonaventuras' Konzept einer *conformitas* zwischen den Vermögen des Bildes und ihrem höchsten und angemessensten Objekt, nämlich Gott.<sup>270</sup>

Anschließend ist ein Vergleich aufschlussreich. Durch Differenzierung der ontologischen Inhärenz wird eine dreifache Wahrheits- und Verwirklichungsweise des Bildes in Bezug auf verschiedene Objekte, nämlich stoffliches, Seele und Gott dargestellt: Nach der Erkenntnisweise *per acquisitionem*, *per praesentiam mentis* und *per essentiam*; nach der Seinsweise die *habitus acquisitum*, *notitia (mentis)* und *per essentiam / essentialiter*.

Um das komplexe Gedankengeflecht und die unausgedrückte Aufnahme von Albert im Zusammenhang von der *actualis imitatio* zu enthüllen, wird an dieser Stelle die Thematik der *actualis imitatio*, sowie der Verlust und die Permanenz des Bildes bei Albert betrachtet, da der versteckte Einfluss Alberts auf Thomas von zentraler Bedeutung ist.

Nach Merriell (1990:71-3) ermögliche die gedankliche Vorarbeit Alberts Thomas den Begriff „*actualis imitatio*“, abgesehen von der früheren Verknüpfung mit der Gnade und dem Bild der Neuschöpfung (*imago recreationis*), wie bei Alexander von Hales, zu verwenden. Thomas deutet den Begriff ähnlich wie die „*imitatio secundum actum*“ oder „*actus imitandi*“ bei Albert und interpretierte ihn auf der Ebene der Natur. Alberts Verständnis für die wirkliche Nachahmung steht mit seiner Auffassung von den Bestandteilen des Bildes von *memoria*,

---

ipse est per essentiam in anima, et tenetur ab ipsa non per acquisitionem. Servatur etiam ibi aequalitas potentiae ad potentiam simpliciter, sed non potentiae ad objectum: quia Deus est altior quam sit anima.“

<sup>268</sup> Vgl. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3, a. 20, ad 1 (ed. Colon., t. 29/1, p. 97, v. 12-8): „de intellectu sive intelligentia dicendum quod intellectus dicitur hic potentia intellectiva formalis non simpliciter, sed respectu intelligibilis cuiusdam informata, quod scilicet semper praesens est in anima, *sicut anima sibi est praesens et Deus in ea essentialiter, praesentialiter et potentialiter*. Naturaliter enim nobis inserta est cognitio Dei.“ (Hervorh. v. mir)

<sup>269</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 4, co. (p. 120-1): „Unde dico, quod imago quodammodo attenditur respectu quorumlibet objectorum; verius autem respectu suiipsius, et verissime respectu huius objecti quod est Deus; nisi tantum quod deest aequalitas potentiae ad objectum, quae etiam non multum facit ad imaginem.“

<sup>270</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 69: „In the *Scriptum* Thomas does not give much thought to the relation between the image's faculties and their object because of his adherence to the traditional view of the image as a static, proportional reflection like the image produced by a mirror. In his later works he comes to view the image as a more dynamic imitation of the Trinity in which the soul is conformed to God through its activity.“ Vgl. Bonaventura, *In I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 2, co. (ed. Quaracchi, t. 1, p. 83b): „Quoniam igitur, cum anima convertitur ad Deum, sibi conformatur, et imago attenditur secundum conformitatem: ideo imago Dei consistit in his potentiis, secundum quod habent obiectum Deum.“

*intelligentia* und *voluntas* in Beziehung. In seinem Sentenzenkommentar bestimmt er das Gedächtnis als ein Vermögen der Vernunftseele entsprechend ihrem höheren Teil, das „den Habitus des Wahren und Guten bei sich hält, das es selbst entsprechend seiner Natur ist“ (*habitus veri et boni, quod ipsa est secundum naturam suam*) und „den Habitus des Wahren und Guten, das Gott ist“ (*habitus veri et boni, quod deus est*). Er vergleicht dies mit Augustins Begriff „Kenntnis“ (*notitia*), die durch Gegenwart hervorgerufen wird, da nach dem Kirchenvater „der Seele nichts gegenwärtiger ist als sie sich selbst.“<sup>271</sup> Für Albert besteht der Akt des Gedächtnisses nicht im Handeln, sondern darin, „die Gegenwart der Kenntnis im Wesen zu halten oder in einem angeborenen Habitus.“<sup>272</sup> Die Tätigkeit der *memoria* ist „das habituelle Gegenwärtig-Halten des Wahren und Guten“ (Albert / Burger 2017: 28). Alberts Versuch ist es den aristotelischen Terminus „habitus“ und die augustinische „notitia“ in Beziehung zu setzen. In ähnlicher Weise verhält es sich mit der *intelligentia* und der *voluntas*. Die *intelligentia* ist hier das formale vernünftige Vermögen, gestaltet mit irgendeinem permanenten Einsehbaren, wie die Gegenwart der Seele und die Anwesenheit Gottes in der Seele durch seine Wesenheit, Gegenwart und Macht.<sup>273</sup> Diese Ansicht ist ein weiterer Hinweis für die Diskussion über die *intelligentia* als eine Anschauung. Die *voluntas* wird als eine spezifische Bezogenheit auf ein Gewolltes (*volitum*) erfasst, nämlich auf Gott und die Seele selbst, deren Kenntnis der Seele von Natur aus eingepflanzt ist.<sup>274</sup>

---

<sup>271</sup> Vgl. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3, a. 20, sol. (ed. Colon., t. 29/1, p. 96, v. 49-59): „Et si quaeratur, quid sit haec memoria et quis sit eius actus, dicendum quod memoria haec nihil aliud est quam potentia animae rationalis secundum superiorem partem *tenens* apud se *habitu veri et boni, quod ipsa est secundum naturam suam, et habitum veri et boni, quod deus est*, vel forte, quod verius est secundum Augustinum, *tenens apud se notitiam per praesentiam essentiae*. [...] Unde Augustinus dicit quod nihil praesentius est animae quam ipsa sibi.“ (Hervorh. v. mir) Zur Übersetzung, vgl. Albertus / Burger (2017), S. 85f. Nach Burger (ebd., S. 85, Anm. 39) sei hier eine treffende Übersetzung des Begriffs *habitus* nur schwer möglich. Bei Aristoteles bezeichne der *habitus* in Abgrenzung von der Disposition eine dauerhafte Qualität. Hier sei er die grundlegende Verfasstheit des Vermögens: Das Gedächtnis steht in einem beständigen unmittelbaren Bezug zum Wahren und Guten, das die Seele selbst ist, und dadurch ebenso zum Wahren und Guten, das Gott ist. Vgl. Augustinus, *trin.*, 10.3.5; 10.16 (CCSL 50, p. 317, v. 11-3; p. 329, v. 81f.), bes.: „Cur ergo cum alias mentes nouit se non nouit cum se ipsa nihil sibi possit esse praesentius?“ und „sed quadam interiore non simulata sed uera praesentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius), sicut cogitat uiuere se et meminisse et intellegere et uelle se.“ Zur Diskussion über diese drei Bestandteile des Bildes bei Albert, vgl. Albertus / Burger (2017), S. 27-30; Krämer (2000), S. 96-8. In seinem noch früheren Werk *De homine* hat Albert schon behandelt, dass die *memoria* als Bestandteil des Bildes eine Schatzkammer eines natürlichen Habitus der Erkenntnis des Wahren und Guten, das Gott und die Seele ist, betrachtet wird. Vgl. Albertus Magnus, *De homine*, a. 6.2.2.1, co. (ed. Colon., t. 27/2, p. 549, v. 34-48) et ad 4-5 (ebd., v. 51-63). Eine kurze Diskussion dazu, vgl. Blankenhorn (2011), S. 360f.

<sup>272</sup> Ebd. (p. 96, v. 60-2): „Actus autem eius non est in agendo, sed *tenendo*, sicut iam dictum est, *praesentiam notitiae in essentia vel habitu aliquo innato*.“ (Hervorh. v. mir)

<sup>273</sup> Ebd., ad 1 (p. 97, v. 12-8): „Ad id quod quaeritur de intellectu sive *intelligentia* dicendum quod intellectus dicitur hic potentia intellectiva formalis non simpliciter, sed respectu intelligibilis cuiusdam informata, quod scilicet semper praesens est in anima, sicut anima sibi est praesens et deus in ea essentialiter, praesentialiter et potentialiter. Naturaliter enim nobis inserta est cognitio dei.“

<sup>274</sup> Ebd., ad 2 (v. 22-28): „Eodem modo solvendum est ad illud quod quaeritur de voluntate, quod est voluntas accepta respectu voliti, non omnis, sed cuiusdam, et non quocumque modo, sed secundum quod memoria et *intelligentia* sunt de eodem, sicut est volitum quod anima est, et volitum quod deus est, quorum utriusque notitia

Bezüglich der Frage nach dem Gegenstandsbezug des Bildes in a. 22 ist das Bild sowohl auf das Wahre und Gute (*verum et bonum*) bezogen, das die Seele in ihrer beständigen Selbstgegenwart ist, als auch auf das Wahre und Gute, das Gott ist, der der Seele natürlicherweise eingepflanzt (*naturaliter insertum*) ist.<sup>275</sup> Dabei unterscheidet Albert eine doppelte Nachahmung. Eine wirkliche Nachahmung basiert auf dem unmittelbaren Erkenntnisvollzug der Seele. Wenn die Seele sich ihren Vermögen als solchen zuwendet, dann ergibt sich eine habituelle oder potenzielle Nachahmung Gottes. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt vom Geschöpf und hat Gott nur in einem Spiegel inne.<sup>276</sup> Interessanterweise nimmt Albert eine weitere Differenzierung vor, die mit den Fragen nach der Gnade und dem Verlust des Bildes verbunden ist. In Zusammenhang mit der Frage, wo im menschlichen Geist, der Gott kennt und kennen kann, das Bild Gottes zu finden sei, unterscheidet Albert zwei Gesichtspunkte.<sup>277</sup> Hinsichtlich der natürlichen Kenntnis (*notitia naturalis*) deutet Albert „kennen“ (*nosse*) als den natürlichen Habitus (*habitus naturalis*), entsprechend aktueller Nachahmung und „kennen können“ (*posse nosse*) als das Vermögen, entsprechend potenzieller Nachahmung. Dieses Kennen ordnet Albert dem natürlichen Habitus zu, der eine im Geist bewahrte Kenntnis bedeutet.<sup>278</sup> Nach Burger (Albertus / Burger 2017: 33) entsprechen dieses

---

inserta est animae naturaliter, ut dicit Augustinus.“ Vgl. Augustinus, *trin.*, 10.3.5; 10.16 (CCSL 50A, p. 317, v. 11-3; p. 329, v. 81f.)

<sup>275</sup> Ebd., a. 22, sol. (p. 99, v. 53-57): „Ad hoc sine praeiudicio dico quod est respectu veri et boni quod ipsa anima est, quae semper sibi praesens est, et nihil adeo praesens est animae, ut dicit Augustinus, sicut ipsa sibi et respectu veri et boni naturaliter inserti, quod est deus.“ Vgl. ebd., a. 32, sol. (p. 109, v. 12-17): „imaginem duo perficiunt, scilicet actus imitandi exemplar et aequalitas. Et quoad actum imitandi magis est imago in notitia veri et boni quod deus est, quam in notitia veri et boni quod mens est, quia in illius notitia actu intellectus coniungitur, in isto autem non habet deum nisi sicut in speculo.“ Zur Diskussion, vgl. Merriell (1990), S. 72f; Krämer (2000), S. 101-3; Albertus / Burger (2017), S. 32.

<sup>276</sup> Ebd. (v. 65-73): „Ita dico quod anima per intellectum, memoriam, et voluntatem potest immediate ferri in Deum, et tunc actu imitatur et formatur ad trinitatem et unitatem. Aliquis etiam potest convertere se ad ipsas potentias prout sunt ex se invicem et aequant se, et sic iterum tendit in creatorem, sed incipit a creatura, et si quandoque noscendo se non advertit ut ab hoc ducatur in deum, tunc habitualiter vel potentialiter imitatur. Respectu autem aliorum cognoscibilium non est imago meo iudicio.“ Vgl. ebd., a. 32, sol. (p. 109, v. 12-17): „imaginem duo perficiunt, scilicet actus imitandi exemplar et aequalitas. Et quoad actum imitandi magis est imago in notitia veri et boni quod deus est, quam in notitia veri et boni quod mens est, quia in illius notitia actu intellectus coniungitur, in isto autem non habet deum nisi sicut in speculo.“ Vgl. dazu auch Albertus Magnus, *Summa de creaturis II*, q. 73, a. 2, particula 2 (ed. Borgnet, t. 35, p. 616a): „triplex est imitatio, secundum actum scilicet, et secundum potentiam, et secundum perfectionem meriti. Prima est secundum verum et bonum quod Deus est tantum: quia tunc tanta est intelligentia quanta est memoria, et tanta est voluntas naturalis quanta est unitas essentiae in tribus personis: eo quod Deus unus in tribus personis memoratur, intelligitur, et dilectione naturali diligitur. Et haec imitatio secundum actum dicitur pro tanto: quia tunc imago actu ducit in exemplar, et perfectius quam potest ostendi ipsum, eo quod idem est in imagine et exemplari. Secundum autem verum et bonum quod est ipsa mens, est imitatio secundum potentiam: eo quod tunc potentialiter et non actu ostendit exemplar.“

<sup>277</sup> Vgl. Augustinus, *trin.*, 14.8.11 (CCSL 50A, p. 435, v. 1 - p. 436, v. 2): „Nunc uero ad eam iam peruenimus disputationem ubi principale mentis humanae quo nouit deum uel potest nosse considerandum suscepimus ut in eo reperiamus imaginem dei.“ Vgl. Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 3, c. 2 (ed. Brady, t. 1, p. 71, v. 28-30). Vgl. Albertus / Burger (2017), S. 32f. Zur ausführlichen Diskussion über die innere und äußere Dreieit im 14. Buch, vgl. Brachtendorf (2000a), S. 211-50 und Brachtendorf (2000b), S. 164-6.

<sup>278</sup> Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3, a. 23, sol. (ed. Colon., t. 29/1, p. 100, v. 37-44): „Dicendum quod utroque modo potest intelligi, et si intelligatur de notitia naturali, tunc nosse refertur ad habitum [naturalem] et posse nosse ad potentiam, quia his duobus modis distinguitur trinitas in ista distinctione, ut supra dictum est, et sic patet quod

Kennen der „inneren“ Dreiheit bei Augustinus und jenes „Kennen-Können“ der „äußeren“ Dreiheit. Hinsichtlich der gnadenhaften Kenntnis (*notitia gratiae*) ordnet sie Albert der äußeren Nachahmung des Bildes, bezogen auf die „äußere“ Dreiheit, zu. Er bezeichnet die gnadenhafte Kenntnis „wie Farbe und Anmut“ (*sicut color et venustatio*).<sup>279</sup> In diesem Zusammenhang ist Alberts Auffassung von *nosse* und *notitia* bei Augustin deutlicher. *Nosse* oder *se nosse* bezeichnet einen natürlichen Habitus und ist eng mit der aktuellen Nachahmung bei Albert und der inneren Dreiheit bei Augustinus verbunden. In Zusammenhang mit der Frage nach dem Verlust der Teilhabe an Gott (a. 25) ist Albert der Meinung, dass die aktuelle Nachahmung in den drei Vermögen *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* nicht verloren gehen kann, da diese Vermögen naturgegeben sind. Dies zeigt auch folgendes Zitat: „[...] insofern sie durch die ihnen natürlich eingepflanzt und mit ihnen zugleich geschaffene Kenntnis zum Wahren und Guten, das Gott ist, gewendet werden, und zum Wahren und Guten, das der Geist ist.“ Diese Betrachtung gehört zur Substanz des Bildes.<sup>280</sup> Dagegen ist die Abbildlichkeit der Teilhabe an Gott durch Gnade auf den äußerlichen Schmuck des Bildes bezogen, wie die Farbe und Vergoldung (*color et deauratio*).<sup>281</sup>

Nach der Bearbeitung des Verhältnisses zwischen *actualis imitatio* und *notitia* bei Albert ergeben sich folgende Schlussfolgerungen:

- (1) Das Bild ist nur in den drei geistigen Vermögen *memoria*, *intelligentia* und *voluntas* zu finden. Sie sind wechselseitig verbunden. Sie gehören zur natürlichen Wesensausstattung des Menschen. Bei ihrer Bestimmung geht es nicht um die sinnliche Vermittlung, sondern um die permanente Bezogenheit auf Gott und die Seele. Durch Alberts Ausführungen werden die erforderlichen begrifflichen Präzisierungen, die nicht ebenso bei Thomas stattfinden, gewonnen.
- (2) Nach der Untersuchung zu Alberts Auffassung von der wirklichen Nachahmung

---

licet simul sint nosse et posse nosse, non tamen semper secundum idem, quia non est idem nosse ex habitu [naturali], qui est notitia servata apud mentem, et posse nosse ex potentia sola.“ Burger hat zutreffend dem Text eine klare Unterscheidung hinzugefügt, indem sie den Habitus hier als natürlichen Habitus interpretiert, um die mögliche Vermischung mit habitueller Nachahmung zu vermeiden (vgl. Albertus / Burger 2017: 33, 101f.).

<sup>279</sup> Ebd. (v. 44-8): „Si vero intelligitur de notitia gratiae, tunc nosse refertur ad imitationem imaginis exteriorem, quae non est ei substantialis, sed est ad bene esse, sicut color et venustatio, posse autem nosse refertur ad potentiam, et ad gratiam.“ Vgl. dazu auch ebd., a. 22, ad 4 (17-25).

<sup>280</sup> Ebd., a. 25, sol. (v. 61-9): „Dicendum quod imago potest attendi in substantialibus sibi, quae sunt forma et figura, et illa imago est in tribus potentiis, scilicet memoria, intelligentia et voluntate, quae amitti non possunt, quia secundum beatum Dionysium, data naturalia non amittuntur. Est autem in his *secundum quod per notitiam insertam sibi naturaliter et concreatam convertuntur ad verum et bonum quod deus est, et ad verum et bonum quod mens est*.“ (Hervorh. v. mir) Vgl. Dionysius, *De div. nom.*, c. 4 (Dionysica I, p. 281f.)

<sup>281</sup> Ebd. (p. 100, v. 69 - p. 101, v. 4): „Alio modo attenditur imago in pulchritudine, quae est ad bene esse, et loco illius pulchritudinis, quam adducit color et deauratio et huiusmodi, est in spiritualibus participatio dei per gratiam, et quoad hanc exteriorem potius pulchritudinis divinae quam distinctionis personarum in una essentia imaginem, potest amitti imago.“

(*imitatio secundum actum* oder *actus imitandi*) sind folgende Begriffe damit verbunden: *se nosse*, innere Dreiheit, *nosse ex habitu naturali*, *notitia naturalis*, *habitus naturalis*, *notitia inserta est animae naturaliter*, *praesentia notitiae in essentia vel habitu aliquo innato*, und so weiter.

- (3) Eine zutreffende Definition von *se nosse* kann bestens in Alberts folgender Formulierung entdeckt werden: „Sich zu kennen bedeutet eine Kenntnis bei sich zu haben, entweder durch das Erkenntnisbild oder durch die Gegenwart.“ (*nosse se est notitiam apud se habere, vel per speciem vel per praesentiam*)<sup>282</sup> Die Definition zeigt nicht nur die doppelte Ansicht von *se nosse* an, sondern vor allem das signifikante Verhältnis zwischen *se nosse* und *per praesentiam*. *Per praesentiam* dürfte als eine Zugabe zu Augustins *se nosse* angesehen werden. Dies zeigt sich an Thomas' Diskussionen über die Selbsterkenntnis der Seele in seinem Sentenzenkommentar, *Q.D.De ver.* und *STh* (in letzten zwei besonders *praesentia mentis*).
- (4) Nach der Analyse wird verständlich, warum Thomas den Terminus „notitia“ anstelle des zu erwartenden Begriffes *memoria* verwendet, da *notitia* sich auf die Selbstgegenwart oder den Selbstbezug der Seele bezieht.<sup>283</sup>
- (5) Es ist erkennbar, dass Albert mit Augustins Werk *De Trinitate* besser vertraut ist als Thomas. Nach unserer Darstellung scheint er mit Augustins Lehre von der Dreieinigkeits-Struktur des *se nosse* vertraut zu sein.<sup>284</sup> Diese wird er in a. 27 und a. 29 weiter behandeln.

### 2.5.5 Das Akt-Problem und Thomas' erste Behandlung der Selbsterkenntnistheorie anhand der augustinischen Sempiternitäts-Frage (a. 5)

Der vorliegende Artikel verbindet sich mit dem vorherigen. Der vierte Artikel zielt auf die *obiectum*-Frage ab und der fünfte befasst sich mit der *actum*-Frage. Diese Frage steht im engen Zusammenhang mit dem letzten Merkmal der fünf Kriterien, da die *actualis imitatio* „als irgendeine Art von aktivem Zustand der Vermögen des Bildes“ (as some sort of active state of

---

<sup>282</sup> Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3, a. 29, ad 4 (ed. Colon., t. 29/1, p. 106, v. 67-8). Danach begreift er weiter das *intelligere se*: „et intelligere se est sibi obici in notitia illa et luce intellectus agentis, et divisio quam ponit ratio illa, tenet in discretiva scientia, et non in ista quae est secundum naturam talem, ut diximus.“ (ebd., v. 68-72) Des Weiteren, vgl. auch Albertus Magnus, *De homine*, a. 6.2.2.1, ad 1 (ed. Colon., t. 27/2, p. 549, v. 64 - p. 550, v. 15).

<sup>283</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 4, co. (p. 120): „Si autem considerentur istae potentiae respectu hujus objecti quod est anima, sic salvatur ordo, cum ipsa anima naturaliter sit sibi praesens; unde ex notitia procedit intelligere, et non e converso.“

<sup>284</sup> Das ist gegen die Auffassung von Brachtendorf (2003: 117-20). Er vernachlässigt Alberts Vertrautheit mit Augustins Lehre von *se nosse* und seinen Einfluss auf Thomas.



the image's faculties) bezeichnet werden kann.<sup>285</sup> Abgesehen von extramentalen Gegenständen erfüllt die Seele das Merkmal der aktuellen Nachahmung, insofern sie immer sich selbst und Gott zuwendet. Gegenüber den sinnlichen Wirklichkeiten haben diese zwei Erkenntnisobjekte eine Gemeinsamkeit: Sie kommen nicht durch Erwerbung (*per acquisitionem*) zustande. Die Seele ist durch seine Selbstgegenwart (*anima naturaliter sit sibi praesens*) aktualisiert. Sie ist gleichsam wie eine angeborene oder naturgebene *notitia*. Wie in d. 3, q. 1, a. 2, ad 3 ausgesagt wird „*Deus est in anima per essentiam, praesentiam et potentiam*,“<sup>286</sup> ist Gott in ontologischer Hinsicht *per essentiam* in der Seele. Demzufolge scheint das „aktuell“ bei *actualis imitatio* oder die Aktualität dieser Nachahmung für den fünften Artikel wesentlich zu sein. Daher wird die von Thomas aufgeworfene Frage verständlich, ob die genannten Vermögen immer in ihren Akten seien. Die Fragestellung könnte auch wie folgt formuliert werden: Stehen diese Vermögen in ihren Akten immer in Bezug zu den Objekten (Seele und Gott), in denen das Bild vor allem betrachtet wird?<sup>287</sup>

Dabei geht es um das Akt-Problem. Das Thema handelt einerseits von Augustins Stetigkeits-These, andererseits ist es angesichts der psychologischen Formel *essentia – potentia – actus* konzipiert. Thomas' starke Anlehnung an Albert in seiner Behandlung des Themas ist deutlich zu erkennen. Nach Cory lese sich der Artikel wie eine Paraphrase von Alberts parallelem Artikel in *In I Sent.*, d. 3, a. 29, sowohl in einigen gleichen Einwänden als auch in Alberts zwei Lösungen für das Problem.<sup>288</sup> In der Tat ist der vorliegende Artikel eine Synthese aus der albertischen Unterscheidung von fünf verschiedenen Akten – *nosse se, intelligere se, velle se, discernere se, cogitare se* – in a. 27 und zwei Auflösungen (zunächst Aristoteles und dann Augustinus) in a. 29. Darüber hinaus ist ersichtlich, dass Thomas die Intention Alberts übernimmt, Aristoteles und Augustinus in Einklang zu bringen.

---

<sup>285</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 56. Er hat auf die Problematik über die aktuelle Nachahmung und ihre relevanten Diskussionen bei Alexander von Hales und Albert hingewiesen (Ebd., S. 69-73). Er betrachtet den fünften Artikel als ein Thema über die aktuelle Nachahmung und interpretiert ihn als einen dynamischen Aspekt des Bildes Gottes (the dynamic aspect of the image of God). Meiner Meinung nach geht es um das Akt-Problem, nämlich das grundlegende und vorgegebene Ausgerichtetsein der drei geistigen Vermögen auf die Seele und Gott. Wohl kann die Frage als eine spezifische oder erstreckte Frage von *actualis imitatio* angesehen werden.

<sup>286</sup> Vgl. ed. Mand., p. 94.

<sup>287</sup> *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, arg. 1 (p. 121): „Videtur quod istae potentiae non semper sint in suis actibus respectu horum objectorum, in quibus praecipue attenditur imago.“ Zur weiteren Textstellen, vgl. *STh*, I, q. 93, a. 7 (ed. Leon., t. 5, p. 401b): „Septimo: utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus, aut actus“; *Q.D.De ver.*, q. 10, a. 3.

<sup>288</sup> Cory (2014), S. 44. Der fünfte Artikel wird von ihr als „An Albertist account: Sent I.3.4.5“ (S. 42-6) genannt. Ihre Behauptung vernachlässigt die Kommentierungstradition und Kommentierungsmethode zu den Sentenzenbüchern im 13. Jahrhundert. Diese geschichtlichen Voraussetzungen haben wir schon im ersten Kapitel in gewissem Maße aufgezeigt. Wenn man die formale Struktur von Albert, Bonaventura und Thomas in d. 3 betrachtet, dann sieht man gewiss den Unterschied zwischen ihnen. Vgl. dazu Krämer (2000), S. 79-81. Vgl. auch Merriell (1990), S. 74f. Leider hat Merriell Alberts zwei Vorschläge in a. 29 vernachlässigt.

Im großen Zusammenhang der theologisch-trinitarischen Fragestellung akzeptiert Thomas die Voraussetzung, dass die drei Vermögen einander umfassen und sie immer tätig sind. Interessant ist die Frage, warum Thomas sich in seiner Antwort nur auf das *se intelligere* bezieht, da die ursprüngliche Frage sich auf die aufgeführten drei bezieht. Wenn die thomasische Antwort mit Alberts Behandlung verglichen wird, dann ist nicht nur eine Anlehnung und Nachfolgerschaft zwischen dem Lehrer und dem Schüler erkennbar, sondern auch sein eigener Schwerpunkt. Dank Alberts Vorbehandlung der Thematik kann Thomas sich auf das Kernproblem fokussieren, inwieweit der Intellekt sich immer einsieht.<sup>289</sup> Thomas begreift die philosophische Auffassung in ganz präziser Weise. Er greift zuerst die Ansicht Augustins und dann die der Aristoteliker auf. Seine Auffassung bezüglich Augustins (*se*) *intelligere* ist folgende:

Nach Augustinus sind „Denken“ (*cogitare*), „Unterscheiden“ (*discernere*) und „Einsehen“ (*intelligere*) verschieden. Unterscheiden heißt ein Ding durch seinen Unterschied zu anderen Dingen zu erkennen. Denken heißt aber ein Ding (*considerare*) gemäß seinen Teilen und Eigenschaften zu erwägen. Daher heißt es gleichsam durchdenken (*coagitare*). Einsehen bezeichnet nichts anderes als eine einfache Anschauung des Intellektes auf das, was ihm als intelligibel gegenwärtig ist (*simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile*). Daher sage ich, dass die Seele weder immer über Gott noch immer über sich selbst denkt und unterscheidet, da in diesem Fall jeder beliebige naturgemäß die ganze Natur seiner Seele wissen würde, wozu man kaum mit großer Mühe gelangt. Denn für eine solche Erkenntnis reicht die Gegenwart eines Dinges nicht aus, sondern es muss unter dem Begriff des Objekts (*in ratione objecti*) vorhanden sein und die Aufmerksamkeit des Erkennenden (*intentio cognoscentis*) fordern. Insofern „Einsehen“ nichts anderes als eine Anschauung bedeutet, die in jeder Weise nichts anderes als die Gegenwart des Intelligiblen für den Intellekt (*praesentia intelligibilis ad intellectum*) ist, so sieht die Seele immer sich selbst und Gott ein. Und daraus folgt eine gewisse unbestimmte Liebe.<sup>290</sup>

<sup>289</sup> Zur weiteren Diskussion, vgl. Albert / Burger (2017), S. 36-8, 60f., 65; Krämer (2000), S. 98-101. In diesem Zusammenhang stimme ich Merriells Meinung nicht zu. Merriell (1990: 74) behauptet: „Thomas seems to have had a clearer sense of the problem Augustine had raised than did his predecessors. Albert does not formulate the question with any precision [...]. Thomas also wishes to demonstrate this in his own article, but he is aware that there is a fundamental problem: the existence of a pre-conceptual act of the intellect is dubious.“ Und weiter (S. 75): „Already a doubt had entered his mind: is there indeed such an act of the intellect, beyond or beneath the ordinary discursive acts of our intellect?“

<sup>290</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5 (p. 122): „Secundum Augustinum, *De util. credendi*, cap. XI, differunt cogitare, discernere et intelligere. Discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis. Cogitare autem est considerare rem secundum partes et proprietates suas: unde dicitur quasi coagitare. Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile. Dico ergo, quod anima non semper cogitat et discernit de Deo, nec de se, quia sic quilibet sciret naturaliter totam naturam animae suae, ad quod vix magno studio pervenitur: ad talem enim cognitionem non sufficit praesentia rei quolibet modo; sed oportet ut sit ibi in ratione objecti, et exigitur intentio cognoscentis. Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum, et consequitur quidam amor indeterminatus.“ Die von Mandonnet gegebene Quellenangabe ist falsch auf Augustins Werk *De utilitate credendi* 11.25 (CSEL 25,1) verwiesen. Zu dem möglichen Quellenverweis, vgl. Augustinus, *trin.*, 10.12.19 (CCSL 50, p. 332, v. 6-12), bes.: „Mentem quippe ipsam in memoria et intelligentia et uoluntate suimetipsius talem reperiebamus ut [...] simul etiam semper sui meminisse

In oben zitierter Ausführung macht Thomas zwei Sachen. Erstens differenziert er das Einsehen von Denken und Unterscheiden. Zweitens entscheidet er, inwieweit die augustinische Sempiternitäts-These des *se nosse* in Geltung ist. Thomas' Paraphrase der albertischen Lösung ist hier ersichtlich.<sup>291</sup> Aber seine Aneignung scheint präziser und aussagekräftiger zu sein. Die vorgenommene Darstellung des Thomas kann als seine erstmalige Behandlung der Selbsterkenntnis der Seele angesehen werden. Zum einen gibt es eine begründete Selbsterkenntnis der Seele, wofür eine große Mühe notwendig ist. Psychologisch führt Thomas zwei Bedingungen auf, nämlich den Untersuchungsgegenstand und die Aufmerksamkeit des erkennenden Subjekts.<sup>292</sup> Die Akte „unterscheiden“ und „denken“ gehören zu diesem Bereich. Diese Erkenntnisweise zielt auf ein wissenschaftliches Wissen ab. Zum andern gibt es eine einfache Selbsterkenntnis der Seele. Diese kommt bloß durch die Selbstgegenwart der Seele zustande. Thomas definiert das Einsehen als eine einfache Anschauung. Wie *notitia* oder *se nosse* ist das (*se*) *intelligere* in der Annahme des trinitarischen Diskurses naturgegeben. Das (*se*) *intelligere* ist eine beständige Anschauung, aber sie ist mit Einschränkung nur auf die Seele und Gott bezogen.<sup>293</sup>

---

semperque se ipsam intellegere et amare comprehenderetur, quamuis non semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt quod ipsa est“; 14.6.9-7.10 (CCSL 50A, p. 471f.)

<sup>291</sup> In a. 27 gibt Albert eine ausführliche Analyse über die fünf Akte. Vgl. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3, a. 27, sol. (ed. Colon., t. 29/1, p. 102, v. 31-55): „Dicendum secundum Augustinum in ultima auctoritate quod licet difficile sit discernere inter ista [sc. Meminisse et intelligere], quando accipiuntur respectu eorum quae semper praesto sunt in anima, sicut ipsa substantia mentis et deus, tamen distinctionem habent. Unde secundum Augustinum nihil aliud est nosse quam notitiam rei apud se habere. Cum ergo ex superiori constet hoc convenire memoriae, patet quod memoria novit se et deum hac notitia. Intelligere autem se nihil aliud est secundum Augustinum quam se in notitia illa vel deum intueri et videre, non enim idem est notitiam rei apud se tenere et intueri rem cuius est species illa vel notitia, et ideo aliud est intelligere se et aliud nosse se. [...] sed tamen aliud est discernere se et cogitare se, quam nosse se vel intelligere se, quia dicit Augustinus quod discernere se idem est quod ab aliis rebus ostendere se differre, et hoc non semper facit anima, cogitare autem se est quasi co<a>gitare se, idest converti super se, comparando naturam mentis ad partes et vires et passiones ipsius, et sic non semper facit mens, et sic patet differentia horum quinque, scilicet nosse se, intelligere se, velle se, discernere se, cogitare se.“ Zur Auffassung von *intelligere* als eine einfache Anschauung, vgl. ebd., a. 29, sol. (p. 106, v. 17-30): „Unde sine praeiudicio dico secundum praedicta quod meminisse nihil aliud est quam notitiam rei apud se retinere, intelligere vero nihil aliud quam in ipsa specie vel essentia notitiae se intueri simpliciter sine consideratione sui et discretionem naturae suae, quia hoc vocat Augustinus intelligere se : et discernere se et cogitare se plus secundum eum dicunt quam intelligere se. Cum igitur intelligere se non ponat discretionem sui, sed simplicem intuitum sine discretionem et cogitationem, dico quod non ponit conversionem intellectus ad aliquid quod sit extra ipsum, ad quod sui ponat convenientiam vel differentiam, nec aliquam proprietatem suam, quae cogitetur ei inesse vel non inesse.“ Dazu bemerkt Burger: „Der *intuitus* bedeutet eine unmittelbare Relation zwischen Erkennendem und Erkanntem, die losgelöst von einem zeitlichen Nacheinander eine augenblickliche vollständige Einsicht ermöglicht. Eine solche Anschauung kann es nur von rein geistigen Gehalten geben.“ (Albertus / Burger 2017: 122, Anm. 102)

<sup>292</sup> Zu Augustins Konzept der Intention, vgl. Augustinus, *trin.*, 11.2.2-3 (CCSL 50, p. 334-7). Bei Thomas, vgl. *Q.D. De ver.*, q. 13, a. 3 (ed. Leon., t. 22/2, p. 424, v. 196-7): „ad actum alicuius cognoscitivae potentiae requiritur intentio“; *ScG I*, c. 55 (ed. Leon., t. 13, p. 157a-b): „Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio: unde et phantasmata in organo conservata interdum non actu imaginamur, quia intentio non fertur ad ea.“

<sup>293</sup> Nach Alberts Auslegung behalten die drei in Gegenwart des Geistes immer. Vgl. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3, a. 27, ad 3 (ed. Colon., t. 29/1, p. 103, v. 1-12): „in veritate difficile est distinguere inter haec tria, quando sunt super id quod per seipsum naturaliter est in anima. Et hoc ideo quia tunc aliquo modo semper sunt in actu: et quia intellectus semper intuetur, non videtur differre a nosse memoriae; similiter quia amor non procedit ex indigentia rei, idest quae quandoque non habeatur, et tunc sit appetitus de ea, et quandoque habeatur, et tunc sit

Aus der Darstellung des Thomas ist eine zweifache Unterscheidung der Selbsterkenntnis der Seele zu erschließen. Die vorliegende Textstelle ist die erste thomatische Behandlung der Selbsterkenntnistheorie der Seele. Während der augustinische Ansatz einfach durch *praesentia mentis* zustande gekommen ist, betont die aristotelische Methodik die mühsame Forschung. Diese zwei Richtungen werden weiter in zwei wichtigen Stellen – *Q.D.De ver.*, q. 10, a. 8 und *STh I*, q. 87, a. 1 – synthetisch entwickelt und harmonisch verbunden.

Um Thomas' Gedanken komplett zu erfassen, wird sich direkt der peripatetischen Auffassung zugewandt:

Auf eine andere Art wird jedoch gemäß den Philosophen (*secundum philosophos*) verstanden, dass die Seele sich immer einsieht, dadurch dass alles, was erkannt wird, nur erkannt wird, erleuchtet durch das Licht des tätigen Intellekts (*lumen intellectus agentis*) und aufgenommen in dem möglichen Intellekt (*intellectus possibilis*). Wie das körperliche Licht in jeder Farbe gesehen wird, so wird das Licht des tätigen Intellekts in jedem Erkennbaren gesehen, aber nicht unter dem Begriff des Objekts (*in ratione objecti*), sondern unter dem Begriff des Wissensmediums (*in ratione medii cognoscendi*).<sup>294</sup>

In seiner Antwort ist folgendes zu beachten: 1) Welche Leute sind mit Philosophen gemeint? 2) Was bedeutet der tätige Intellekt sei ein Wissensmedium? Was kann diese Behauptung zu thomatischer Selbsterkenntnistheorie beitragen? Um die Fragen zu beantworten, muss die relevante Abhandlung Alberts mit einbezogen werden. Im Rahmen der Eingangsfrage, wie der Intellekt sich immer einsieht (a. 29), fängt Albert zunächst mit einem peripatetischen Erkenntnismodell an. Er beruft sich zuerst auf die These des Alexander von Aphrodisias, der behauptet, dass der Intellekt sich selbst immer einsehe, wie der Intellekt sich in jedem geistigen Erkennbaren sehe.<sup>295</sup> Albert verdeutlicht diese These mit der Licht-Metapher aus Aristoteles

---

amor eius, sed procedit ab hoc quod naturaliter est in mente, semper procedit, et ideo non ita percipitur amor sui et dei, sicut percipitur amor proximi vel alterius, et quandoque est in absentia mentis, quandoque in praesentia.“

<sup>294</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5 (p. 122): „Alio tamen modo, secundum philosophos, intelligitur quod anima semper se intelligit, eo quod omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis, et receptum in intellectu possibili. Unde sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis; non tamen in ratione objecti sed in ratione medii cognoscendi.“ Thomas' Ausführung ist ähnlich wie die seiner Lehrer.

<sup>295</sup> Vgl. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3, a. 29, sol. (ed. Colon., t. 29/1, p. 105, v. 54-7): „Quidam Philosophus exponendo Aristotelem De intelligibili dicit quod intellectus videt semper sive intelligit se semper, dicit quod hoc idem est dicere quod intellectus intelligit se in omni intelligibili.“ Der gemeinte Philosoph ist Alexander von Aphrodisias, *De intellectu et intellecto* (ed. Théry, p. 78): „Dico igitur quod intellectus intelligit seipsum, non secundum modum quo ipse est intellectus, sed secundum modum quo ipse est intelligibilis. Ipse enim non apprehendit se ipsum nisi secundum hoc quod est intelligibilis, quemadmodum apprehendit unumquodque intelligibile; non autem apprehendit se secundum hoc quod est intellectus, sed quia accedit intellectui ut ipse etiam sit intelligibilis. Ipse enim quoniam unum est ex hiis que sunt et non est sensibilis, remansit ut esset intelligibilis, scilicet, quoniam, si ita esset quod non intelligeret se, nisi secundum hoc quod est intellectus, tunc nichil aliud intelligit nisi id quod est intellectus; igitur se ipsum tantum intelligeret; sed quia ipse intelligit intelligibilia, sed antequam intelligit ea non erat intellectus in effectu, tunc intelligit seipsum in hoc modo, scilicet

und schlussfolgert, wie das Verhältnis zwischen Farbe und Licht so werde auch der tätige Intellekt nur gesehen, insofern er der Wirklichkeit nach ein Erkennbares geworden sei.<sup>296</sup> Dann betrachtet er den Intellekt als tätigen und möglichen Intellekt und führt eine ausführliche Erörterung aus. Im eingeschränkten Sinne wird die ständige Erkennbarkeit des Intellekts von Albert zweifach betrachtet. Dies lässt sich nachfolgend mit Burger (Albertus / Burger 2017: 37) zusammenfassen: „Weder der *intellectus agens* noch der *intellectus possibilis* wird nämlich in seiner je eigenen Natur, insofern er von anderen Erkennbaren unterschieden ist, immer erkannt. Der *intellectus agens* wird nur erkannt, insofern er der Verwirklichung der Erkenntnis aller Erkennbaren zugrunde liegt, der *intellectus possibilis*, insofern in ihm alles erkennbar ist.“<sup>297</sup> Anschließend gibt Albert zu, dass das peripatetische Erkenntnismodell inkompatibel mit dem augustinischen Ansatz ist.<sup>298</sup> Der erste Versuch Alberts entspricht seiner früheren Ausführung in *De homine*, die von der aristotelischen These ausgeht, der Intellekt sei intelligibel „*sicut alia intelligibilia*“.<sup>299</sup> Auffallend ist Alberts zweiter Versuch, den aristotelischen *intellectus agens* mit dem augustinischen *se intelligere* vereinbar zu machen. Weil seine Durchführung bedeutend für Thomas ist, wird sein Vorschlag komplett zitiert. Zugunsten der Analyse wird die folgende Passage doppelt betrachtet:

---

eo modo quo ipse est unum de intelligibilibus et ideo est hoc quod hic intellectus intelligit seipsum cum exit ab intellectu materiali.“ Vgl. Albertus / Burger (2017), S. 37.

<sup>296</sup> Ebd. (v. 58-63): „Sicut enim lux videtur in omni colore, eo quod color sit motivum visus secundum actum lucidi, ita dicit quod intellectus videtur in omni intelligibili, quia ipse est id quod facit actu aliquid intelligibile, eo quod lux sua abstrahat universale de phantasmate movente, et sic intelligibili secundum actum facto videtur intellectus agens.“ Vgl. Aristoteles, *De an.*, l. 2, c. 7 (418b 1-2)

<sup>297</sup> Die lange Ausführung Alberts, vgl. ebd. (p. 105, v. 64 – p. 106, v. 11): „Quia vero intellectus possibilis non est potentia receptiva unius tantum, sicut sensus particularis, sed est receptiva omnium, et componit et dividit recepta, ideo etiam cum accipit intelligibile non nisi in se, accipit et ideo capit subiectum intelligibilis cum intelligibili simul, licet ipse non accipiat ut subjectum. Et radix huius philosophici consistit in hoc quod dupliciter intellectus agens intelligitur, scilicet ut distinctus in propria natura, et sic non in omni intelligibili intelligitur, vel ut actus et perfectio intelligibilium secundum quod intelligibilia sunt, et sic intelligitur in omni intelligibili, sicut etiam dupliciter videtur lux, scilicet ut obiectum determinatum et ut perfectio colorum, secundum quod dicit Aristoteles in libro de Sensu et sensato quod ‚color est extremitas perspicui in corpore terminato‘. Eodem modo intellectus possibilis duobus modis intelligitur, scilicet in propria natura, secundum quod habet esse distinctum ab aliis intelligibilibus, et sic non semper intelligitur secundum actum; vel secundum quod intelligibile per hoc est intelligibile quod est in ipso possibili intellectu, et sic ipse in omnibus intelligibilibus intelligitur, et sic intelligit se semper.“

<sup>298</sup> Ebd. (p. 106, v. 12-7): „Sed ista solutio etsi satis sit conveniens ad hoc ut salvetur dictum philosophi, tamen nullo modo satisfacit dicto Augustini, qui vult quod sub omni intelligibili alio intellectus semper intelligat se, et alia duo, et memoria semper meminerit sui et aliorum duorum, et voluntas semper velit se et alia duo.“

<sup>299</sup> Vgl. Albert, *De homine*, „De Differentia Intelligibilis“, a. 1 (ed. Colon., t. 27/2, p. 447, v. 53-8): „Secunda quaestio est, si intellectus intelligat se, utrum intelligat se sicut alia intelligibilia, aut alio modo. Et patet quod ipse per speciem agentis intelligit intelligibilia et per speciem eiusdem intelligit se, eo quod species agentis facit actu intelligibilia et intellectum possibilem, ut supra probatum est.“ Die erwähnte Stelle ist a. 2.2.6 „Qualiter intelligat, et de modo actionis eius“ bezogen (ebd., p. 419, v. 43 - p. 422, v. 46). Dies werden wir bald behandeln. Die Zitatstelle ist verwiesen auf Aristoteles, *De an.*, c. 4 (430a 2). Vgl. auch Thomas, *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, co. (ed. Leon., t. 22/2, p. 322, v. 286-8): „Philosophus dicit in III De anima quod intellectus ‚est intelligibilis sicut alia intelligibilia‘.“

(1) Eine solche Anschauung aber wird durch zwei Dinge vervollkommen, nämlich durch das Licht, das vom Erkennbaren ausstrahlt und durch den Gegenstand. „Sich anschauen“ ist nichts anderes als sich selbst in jenem Licht zu begegnen.<sup>300</sup>

(2) Da nun das Licht des tätigen Intellekts immer über den möglichen [Intellekt] strahlt, weil der tätige [Intellekt] Form und Akt des möglichen ist, begegnet der mögliche Intellekt sich immer in jenem Licht. Da dies nach Augustinus „sich einsehen“ ist, sieht er sich immer ein.<sup>301</sup>

Die erste zitierte Textstelle wird als Thomas' direkter Bezug auf seine Bestimmung des „intellektuellen Habitus“ (*habitus intellectivus*) verstanden.<sup>302</sup> Auf diese Weise strahlt das Licht des tätigen Intellekts immer über den möglichen Intellekt, der sich seinerseits in diesem Licht einsieht. Darauf hat Burger (Albert / Burger 2017: 38) einleuchtend hingewiesen: „In einem Zustand, in dem keine über die Sinne vermittelte abstraktive Erkenntnis erfolgt, ist der Intellekt selbst das einzige Erkenntnisobjekt.“ Das hier diskutierte Thema wird von Burger passend als „Selbsterkenntnis des *intellectus agens*“ bezeichnet.<sup>303</sup> Eigentlich hat Albert schon eine ähnliche Diskussion der Frage nach dem tätigen Intellekt in seinem früheren Werk *De homine* 2.2 (*De intellectu agente*) gewidmet und stellt dabei die Auffassung der Selbsterkenntnis des tätigen Intellekts fest.<sup>304</sup>

Die aristotelische These, dass der tätige Intellekt immer erkennt (*intellectus agens semper intelligit*), ist Thomas wohl bekannt.<sup>305</sup> Nach der Einführung der Behandlung Alberts sind die

---

<sup>300</sup> Ebd. (v. 30-2): „Hic autem intuitus perficitur duobus, scilicet lumine intelligibili emisso et objecto, et intueri se nihil aliud est quam in lumine illo sibi obici.“ Zur Übersetzung, vgl. Albert / Burger (2017), S. 125.

<sup>301</sup> Ebd. (v. 32-7): „Cum igitur lumen intellectus agentis semper resplendeat super possibilem, eo quod agens sit forma et actus possibilis, intellectus possibilis semper obicitur sibi in lumine illo, et cum hoc sit intelligere se secundum Augustinum, semper intelligit se.“

<sup>302</sup> Vgl. Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 5, a. 1, ad 1 (p. 124): „ad esse habitus intellectivi duo concurrunt: scilicet species intelligibilis, et lumen intellectus agentis, quod facit eam intelligibilem in actu.“ Die weitere Diskussion werden wir im nächsten Abschnitt erörtern.

<sup>303</sup> Eine gute Zusammenfassung Burgers zu der Konfrontation zweier Konzeptionen bei Albert, vgl. bes. Albert / Burger (2017): S. 62-3.

<sup>304</sup> Angesichts der Frage nach der Erkenntnisweise und der Eigenart des tätigen Intellekts im sechsten Artikel (2.2.6 *Qualiter intelligat, et de modo actionis eius*) äußert Albert die Idee der Selbsterkenntnis des tätigen Intellekts. Vgl. Albert, *De homine*, „De Differentia Intellectuum“, a. 2.2.6, bes. ad 1-4 (ed. Colon., t. 27/2, p. 421 v. 25 – p. 422, v. 5) Zur weiteren Diskussion, vgl. Blankenhorn (2011), S. 354-62.; Robinson (2016), S. 24-30. Blankenhorn (2011: 358) bezeichnet sie als „the agent intellect's self-knowledge“ und nach seiner Analyse kommt Robinson (2016: 30) zu dem Ergebnis: „So, although the agent intellect's continuous activity is a limit concept that cannot be thought or described as a specific form, it nevertheless exists as the continuous, self-reflexive act of pure ‚intelligibility‘, a simple psychological power, the efficient-formal cause of the individual's thinking any and every form.“ Angesichts der Illuminationslehre bei Augustins *De magistro* haben Blankenhorn und Robinson nebenbei die Problematik nach der Quelle des menschlichen tätigen Intellekts berücksichtigt.

<sup>305</sup> Vgl. Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, s.c. 1 (p. 121-2): „Philosophus dicit, III *De anima* [...], quod intellectus agens semper intelligit.“ Wohl beruft sich Thomas auf Albert, *De homine*, „De Differentia Intellectuum“, a. 2.2.1 (ed. cit., p. 400, v. 47-8): „Philosophus enim dicit quod agens semper intelligit“; 2.2.6 arg. 1 (p. 420, v. 4-7): „Secunda vero scribitur in tertio *De Anima*, ubi dicit Philosophus quod intellectus agens ‚non quandoque intelligit et quandoque non‘, innuens per hoc quod semper intelligat“ Vgl. Aristoteles, *De an.*, III, c. 5 (430a 17-25). Vgl. auch seine eigene Darstellung, Thomas, *STh* I, q. 79, a. 4, arg. 2 (ed. Leno., t. 5, p. 267a): „Philosophus, in III *de Anima*, attribuit intellectui agenti quod ‚non aliquando intelligit et aliquando non intelligit‘. Sed anima

oben genannte zwei Fragen nachvollziehbar. Im Vergleich mit Albert scheint Thomas' gedrängt zu sein, trotzdem sind die wesentlichen Elemente jedoch geblieben: Die Funktion des tätigen und möglichen Intellekts und die Licht-Metapher. Thomas' Auslegung ergibt sich ganz aus dem exegetischen Anspruch. Daher übernimmt er den zweiten albertischen Versuch in einer peripatetisch-augustinischen Synthese und vernachlässigt den ersten Vorschlag in peripatetischer Psychologie. Bezüglich der Licht-Metapher liegt sein Schwerpunkt im folgenden Verhältnis: „*color vs. lumen corporale = intelligibile vs. lumen intellectus agentis*“. Das ist ein weiterer Hinweis auf den von Thomas angewandten Begriff „intellektuellen Habitus“ im nächsten Artikel (beachte: *species intelligibilis vs. lumen intellectus agentis*). In seiner unausgedrückten Übernahme der albertischen Festhaltung an der Selbsterkenntnis des tätigen Intellekts steuert Thomas der Diskussion einen neuen Aspekt bei, nämlich das Licht des tätigen Intellekts als Wissensmedium. Dieses Medium kann als *medium sub quo* verstanden werden, wodurch der Intellekt mit der Sehkraft disponiert ist.<sup>306</sup>

Die Entlehnung der Argumentationen von Zeitgenossen ist im Mittelalter üblich. Das ist bei Thomas in seinem ersten und dritten Argument ebenfalls der Fall. Im ersten Argument bezieht sich Thomas nicht korrekt auf Aristoteles. Nach ihm können sich zwei Vermögen nicht gleichzeitig im Akt befinden, da das eine das andere im Akt behindert.<sup>307</sup> Weiterhin ist Thomas der Meinung, dass die Behinderung nur bei verschiedenen Objektsbezügen zutreffe. Wenn aber die Vermögen auf ein gleiches Objekt hingeeordnet werden, dann verhindert ein Vermögen nicht

---

nostra non semper intelligit; sed aliquando intelligit et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animae nostrae.“

<sup>306</sup> Interessant und aufschlussreich hat Lambert diese Betrachtungsweise gezeigt. Vgl. Lambert (2007), S. 170: „The intellectual light is the medium sub quo of intellectual knowledge [...]. It is not itself an object (i.e., determinate content) of knowledge, but its illustrating presence is felt in the fact that things become intelligible to us. The source of this light does not itself become visible, as does the possible intellect in its activity of consciousness, but must be argued; this explains why Aquinas feels the need to demonstrate the existence of the agent intellect, but not that of the possible intellect (S.T., I, q. 79, a. 3; *De An.*, a. 4).“ Wie Lambert (ebd., S. 357, Anm. 566) gezeigt, hat Thomas schon diesen Begriff benutzt. Vgl. Thomas, *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 3, ad 1 (ed. Leon., t. 50, p. 88, v. 158-61): „non enim eo [lumine naturali] alia cognoscimus sicut cognoscibili quod sit medium cognitionis, set sicut eo quod facit alia esse cognoscibilia.“ Thomas unterscheidet ein dreifaches Medium. Vgl. Thomas, *Quodl.* VII, q. 1, a. 1, co. (ed. Leon., t. 25/1, p. 8, v. 72-88): „Ad cuius intelligenciam sciendum est quod in uisione intellectiua triplex medium contingit esse: unum sub quo intellectus uidet, quod disponit eum ad videndum, et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum; aliud medium est quo uidet, et hoc est species intelligibilis, que intellectum possibilem determinat et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum; tertium medium est in quo aliquid uidetur; et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius deuenimus, sicut in effectu uidemus causam et in uno similium vel contrariorum uidetur aliud, et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad uisum corporalem, in quo oculus aliquam rem uidet.“ Vgl. dazu auch Thomas, *Q.D. De ver.*, q. 18, a. 1, ad 1.

<sup>307</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, arg. 1 (p. 121): „Dicit enim Philosophus [...] quod una potentia existente in actu, altera abstrahitur ab actu suo. Sed istae tres sunt diversae potentiae. Ergo impossibile est quod quaelibet semper sit in suo actu respectu cuiuslibet objecti.“ Vgl. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3, a. 29, s.c. 1 (ed. Colon., t. 29/1, p. 104, v. 37-41): „Probat Philosophus quod una potentia existente in actu, alia ab actu abstrahitur; igitur memoria existente in actu, alia ab actu abstrahitur et e converso, et voluntate existente in actu aliae duae abstrahuntur; ergo non possunt esse simul, ut uidetur.“ Mit Philosoph ist Averroes gemeint, *De somno et vigilia* (CCAA VII, p. 113, v. 53-60).

ein anderes, sondern es verhilft ihm, wie durch Schauen ein Ding einfacher eingebildet wird.<sup>308</sup> Im dritten Argument begegnen wir der augustinischen Konzeption von Intention, die Thomas in seinem Hauptteil benutzt hat.<sup>309</sup> Thomas' Erwiderung ist ersichtlich in seiner Hauptantwort, da die Intention des Erkennenden bei einfacher Selbst-Anschauung der Seele ausgeschlossen ist.<sup>310</sup>

Das zweite Argument beruft sich auf Aristoteles' Aussage, dass eine Person nicht vieles zugleich erkennen könne. Aber die Seele erkenne manchmal etwas anderes von sich. Daher erkenne sie sich selbst nicht zugleich.<sup>311</sup> In seiner Erörterung unterscheidet Thomas zwei Arten des Aktes. Der von Aristoteles ausgesagte Akt *intelligere* impliziert eine vollständige Tätigkeit (*operatio completa*) des Intellekts, die durch Unterscheiden und Denken gekennzeichnet ist. Daher darf es nicht mit dem augustinischen *intelligere* vermennt werden.<sup>312</sup> Obwohl Thomas nicht direkt geäußert hat, dass Augustins Auffassung von *intelligere* eine unvollständige Tätigkeit sei, ist diese Andeutung durchaus nachvollziehbar. Die vorgenommene Unterscheidung zwischen den unvollständigen Tätigkeiten der menschlichen Vermögen und ihren vollständigen Tätigkeiten ist nach Merriell (1990: 78) auf den aristotelischen Unterschied zwischen dem *actus imperfecti* und dem *actus perfecti* zurückführbar.<sup>313</sup> Diese doppelte Unterscheidung hat Thomas direkt in der nächsten Distinktion aufgeführt, wobei die Tätigkeit (*operatio*) den Akt eines Vollkommenen besagt, die Bewegung (*motus*) jedoch den Akt eines Unvollkommenen, eines in Potenz Seienden.<sup>314</sup> So hat Merriell richtig darauf hingewiesen, dass

---

<sup>308</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, ad 1 (p. 122): „hoc est intelligendum quando potentiae operantur circa diversa objecta: tunc enim una impedit aliam in actu suo, vel ex toto retrahit. Sed quando ordinantur ad idem objectum, tunc una iuvat aliam; sicut illud quod videmus, facilius imaginatur.“ Vgl. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3, a. 29, ad 1 (ed. cit., p. 106, v. 41-53).

<sup>309</sup> Ebd., arg. 3 (p. 121): „ad hoc quod anima intelligat vel videat, secundum Augustinum [...], requiritur intentio cognoscentis, per quam species cognoscibilis in rem deducatur. Sed quandocumque anima intelligit, ex intentione intelligit se intelligere. Cum igitur non percipiamus nos intelligere semper animam et Deum, videtur quod intellectus noster non semper sit in actu, respectu horum objectorum.“ Vgl. auch Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3, a. 29, s.c. 2 (ed. cit., p. 104, v. 42 – p. 105, v. 6). Vgl. Augustinus, *trin.*, 11.3.6 (CCSL 50, p. 340, v. 1-17).

<sup>310</sup> Ebd., ad 3 (p. 122): „Ad tertium dicendum similiter, quod intentio intelligentis non requiritur ad tale intelligere, sicut dictum est.“ Vgl. auch Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3, a. 29, ad 2 (ed. cit., p. 106, v. 54-60).

<sup>311</sup> Ebd., arg. 2 (p. 121): „Philosophus dicit quod non contingit multa simul intelligere. Sed anima quandoque intelligit quaedam alia a se. Ergo tunc non intelligit simul seipsam.“

<sup>312</sup> Ebd., ad 2 (p. 122): „Philosophus loquitur de intelligere, secundum quod est operatio intellectus completa distinguentis vel cogitantis, et non secundum quod hic sumitur intelligere.“ Weiter zur Thematik über die Intention, vgl. noch Merriell (1990), S. 76-7; Van Nieuwenhove (2017).

<sup>313</sup> Zur weiteren Diskussion über diese Unterscheidung, vgl. O'Connor (1947), S. 112-9; Lonergan (1997), S. 110-6.

<sup>314</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1, ad 1 (p. 132): „Differt autem operatio a motu, secundum Philosophum, *Ethic.*, V, cap. iv, v et vi, quia operatio est actus perfecti, sed motus est actus imperfecti, quia existentis in potentia.“ Vgl. dazu auch *STh I*, q. 85, a. 3, co. (ed. Leon., t. 5, p. 336a): „Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione: quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia.“



das augustinische *intelligere* als *actus imperfecti* in der Kategorie des natürlichen Strebens gedeutet werden kann, wodurch Gott und die Seele zu Objekten einer natürlichen Strebung des Menschen werden.<sup>315</sup>

Diese Deutung entspricht tatsächlich der Weiterentwicklung des Thomas, da er anlässlich der Frage nach der Habituserkennung, in *Super I Sent.* d. 17, q. 1, a. 4 und in *Super III Sent.* d. 23, q. 1, a. 2, die Eigenart der augustinischen und aristotelischen Ansätze bestimmt und mit dem Versuch beginnt, mit Hilfe der arabisch-neuplatonischen Ontologie des Geistes in *Liber der causis* die zwei Betrachtungen in Einklang zu bringen. Die Synthese ergibt sich aus Thomas' vierfacher Selbsterkenntnistheorie der menschlichen Seele in *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8. Dies wird im nächsten Kapitel thematisiert. In diesem Zusammenhang lässt sich sagen, dass Thomas bei der Unterscheidung der zwei Akte ein Bedenken hat, während er aus exegetischer Forderung den augustinischen Ansatz zu behalten versucht.

Aus diesem Artikel ergeben sich zahlreiche Uneinigkeiten der thomistischen Auslegungen. Die Schwierigkeiten entstehen aus geringer Rücksichtnahmen auf die Gedankenfolge in der Gottesebenbildlichkeitslehre, auf Thomas' Anlehnung an Albert und auf die Weiterentwicklung des Thomas zwischen *Super Sent.* und *Q.D. De ver.* Das Fazit lässt sich durch folgende Betrachtungen nach *Super I Sent.* d. 3, q. 1-4 zusammenfassen:

- (1) Die Erkenntnisweise richtet sich nach der entsprechenden Seinsweise (q. 1, a. 1). In gänzlicher Darstellung ist ein doppelter Gesichtspunkt über die menschliche Seele vorausgesetzt, nämlich die Seele als Form des Leibes und die Seele als geistige Substanz.
- (2) Die Betrachtung der Wahrheit kann in zweifacher Hinsicht betrachtet werden: Gemäß der Sache selbst und in Bezug auf uns. Einige Wahrheiten können sofort durch die Sinneswahrnehmung erfasst werden. (vgl. q. 1, a. 2)
- (3) Gott ist in der Seele wesenhaft, gegenwärtig und kräftig vorhanden (q. 1, a. 2, ad 3). Aber dies besagt nicht, dass sich Gott in der Seele wie ein Erkenntnisobjekt des menschlichen Intellekts befindet. Dazu kann die natürliche Erkenntnisweise nur durch Geschöpfe gelangen.
- (4) Die Selbstgegenwart der Seele ist für Thomas eine unanfechtbare Tatsache. Die

---

<sup>315</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 78-9: „The *actus imperfecti* always entails movement towards a completion that has not yet been reached. Into this category fall all those inclinations of man's faculties to their proper objects and all the subsequent movements of these faculties prior to their completion in the *actus perfecti* that are proper to man. The unceasing presence of God and the soul to the mind's faculties suffices to establish this initial movement towards God. In the *Scriptum* Thomas defends the permanence of the image of the Trinity by arguing from the continuous state of this imperfect activity that exists in the three faculties.“ Vgl. Thomas, *Q.D. De an.*, q. 13, ad 11 (ed. Leon., t. 24/1, p. 121, v. 440-43): „intellectus quidem naturaliter appetit intelligibile ut est intelligibile. Appetit enim naturaliter intellectus intelligere, et sensus sentire.“

Erlangung der Seelenerkenntnis ist andererseits die schwierigste Aufgabe. Dazu bringt Thomas seine Vorgehensweise vor: „Durch ein diskursives Erkennen von Objekten zu Tätigkeiten und von Tätigkeiten zum Vermögen“ (*rationando ex objectis in actus et ex actibus in potentiam*). Diese methodische Orientierung an der Verhältnisbestimmung *per objecta ad essentiam animae* ist in diesem trinitarischen Traktat noch nicht entfaltet.

- (5) In ontologischen Bestimmungen der geistigen Seelenteile sind die Anwendung des metaphysischen Kontinuitätsprinzips des Dionysius, die Leistungsfähigkeit des menschlichen Geistes sowie die Betonung der Unberührtheit des Intellekts von Materie auffallend. Außerdem betrachtet Thomas die Bildcharaktere angesichts der psychologischen Formel „*essentia – potentia – actus – objectus*“.
- (6) In Zusammenhang mit der Frage nach der Gottesebenbildlichkeitslehre interpretiert Thomas Augustins *se intelligere* als eine einfache Selbst-Betrachtung der Seele, insofern sie einfach durch die Gegenwart der Seele zustande kommt. Deswegen wendet sich die thomanische Deutung nicht gegen die metaphysische These (4).
- (7) Daraus folgt, dass Thomas in dieser Phase eine zweifache Selbsterkenntnis der Seele unterscheidet: Zum einen ist die Selbsterkenntnis der Seele aus geistig-ontologischer Bestimmung durch sich selbst vorhanden. Zum anderen kommt die Selberkenntnis der Seele durch den Erkenntnisprozess *per objecta ad essentiam* zustande. Daher wird sich Thomas in den weiteren Untersuchungen nicht mehr um die naturgegebene Selbsterkenntnis kümmern. Dabei wird betrachtet, wie diese geistig-ontologisch mitgegebene Selbsterkenntnis adäquat mit der auf der aristotelischen Psychologie basierenden Selbsterkenntnis der Seele interpretiert werden kann.
- (8) Daher wird der augustinische Ansatz nicht aufgehoben, sondern festgehalten.<sup>316</sup> Die natürliche Selbstgegenwart der Seele wird in *Q.D. De ver.*, q. 10. a. 8 als ein „habituelles Wissen“ gedeutet. Die Tatsache wie Thomas zu dem Resultat kommt, wird im nächsten Kapitel behandelt. Dies ist von vielen modernen Forschern vernachlässigt worden.

Zu der aktuellsten Studie über Thomas' Selbsterkenntnis der Seele gehört Corys Werk *Aquinas on Human Self-Knowledge* (2014). Bezüglich der vorliegenden Textstelle vertritt sie eine andere Meinung als die allgemeine Annahme, in der die früheste Behandlung als ein

---

<sup>316</sup> Ich stimme der Meinung von Brachtendorf (2003: 116f.) zu. Nach ihm vertritt Thomas die augustinische These der natürlichen Selbstpräsenz des Geistes als eine im Wesen der *mens* liegende, d.h. *per essentiam suam* stattfindende Selbsterkenntnis. Diese Selbstgegenwart sei nicht begrifflich vermittelt und auch nicht durch die aristotelische Abstraktionstheorie erfassbar, sondern vollziehe sich als einfacher *intuitus*. Vgl. auch Brachtendorf (2003), S. 117: „Das Phänomen der ursprünglichen Selbstgegenwart des Geistes deutet Thomas gerade nicht mithilfe der Aristotelischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, sondern durch das Augustinische Konzept des *se nosse*.“

Bezugspunkt für die habituelle Selbsterkenntnis in *Q.D. De ver.*, q. 10. a. 8 gesehen wird.<sup>317</sup> In Hinsicht auf folgende Punkte kann ihre Interpretation betrachtet werden:

- (1) Cory (2014: 42-46) versteht die Auffassung des Thomas ganz und gar als ein „Albertist account“. Thomas wiederholt Alberts Auffassung und verteidigt eine sogenannte „beständige überbewusste Selbsterkenntnis“ (a perpetual supraconscious self-knowledge). Ihre Behauptung ist auf ihre Deutung von Alberts *se intelligere* in *De homine* und im Sentenzenkommentar als ein Variant von Avicennas Argument vom „Fliegenden Menschen“ zurückzuführen.<sup>318</sup> Dies ist als eher kritisch zu betrachten, da ihre Darstellung über Albert nicht überzeugend ist. Dagegen scheint die Interpretation Burgers plausibler zu sein.
- (2) Sie berücksichtigt die Tradition des Sentenzenkommentars und die komplexen Zusammenhänge mit der Lehre des Gottes Bildes nur in geringem Umfang. Daher kann sie den möglichen Beitrag zu Thomas' erster Behandlung der Selbsterkenntnis der Seele in der Begegnung mit Augustins *se intelligere* nur schwer einschätzen.
- (3) Das entscheidende Problem liegt nicht in der Unterscheidung von bewussten und unbewussten intellektuellen Akten (nach Cory, S. 46: distinction between conscious and non-conscious intellectual acts), sondern in der vorkonzeptuellen Erkenntnis der Seele.<sup>319</sup> Thomas selber hat später in *Q.D. De ver.*, q. 10. a. 8 das augustinische *se intelligere* als eine habituelle Erkenntnis interpretiert.<sup>320</sup>
- (4) Cory bietet eine nützliche Übersicht über die Entwicklung der mittelalterlichen Debatte an: Zwei augustinische Maximen, die griechischen und islamischen neuplatonischen

---

<sup>317</sup> Vgl. Cory (2014), S. 45: „Some of Aquinas's readers have interpreted this definition of *se intelligere* as a 'presence to the intellect' as an early reference to habitual self-awareness, which he associates in DV 10.8 with the soul's self-presence. But at this point, Aquinas is simply reiterating Albert's notion of a natural supraconscious self-knowing, which in turn reiterates Augustine's notion of perpetual self-understanding (*se intellegere*), the state in which the mind is brought forth from the storehouses of memory and presented to itself without being the object of attention.“ Dagegen halten Merriell (1990), Krämer (2000), Brachtendorf (2003) eine andere Meinung. Manche Autoren äußern sich nicht klar, weil sie sich über die Beziehung zwischen verschiedenen Werken bei Thomas nicht informierten. Zur kurzen Einschätzung der verschiedenen Meinungen, vgl. Merriell (1990), S. 75f.; Lambert (2007), S. 111f.; Jordan (1986), S. 124f, und Anm. 7.

<sup>318</sup> Über Albert, vgl. Cory (2014), S. 35-7; über Avicenna, vgl. ebd., S. 24-6, und bes. S. 26: „Avicenna was enormously influential on early thirteenth-century thought on the soul, and his 'Flying Man' cleared a conceptual space for a 'strong' notion of natural self-knowledge as an *actual, non-conscious self-knowing that is built into the very nature of the soul*. We can call this 'natural supraconscious self-knowing.'“ (Hervorh. v. Cory)

<sup>319</sup> Dazu hat Merriell (1990: 73-4) richtig auf das Musiker-Beispiel bei Augustinus hingewiesen. Vgl. Augustinus, *trin.*, 14.7.9-10 (CCSL 50A, p. 433-35)

<sup>320</sup> Vgl. Thomas, *Q.D. De ver.*, q. 10. a. 8, co. (ed. Leon., t. 22/2, p. 321, v. 234 - p. 322, v. 246): „Sed quantum ad habitualement cognitionem sic dico quod anima *per essentiam suam* se videt, id est, ex hoc ipso quod *essentia sua est sibi praesens*, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit *sola essentia animae quae menti est praesens*: ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur.“ (Hervorh. v. mir) Dies werden wir in nächstem Kapitel thematisieren.

Einflüsse und die Debatte in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts. Auffallend sind insbesondere die zwei philosophischen Vorstellungen über die Konzeption der Selbsterkenntnis als naturhafte Eigenschaft der menschlichen Seele aus zwei arabischen Werken („*reditio completa*“ in *Liber de causis* und das „Fliegende Mensch“-Argument bei Avicenna).<sup>321</sup> Sie versucht hauptsächlich die thomanische Selbsterkenntnis der Seele als Ganzes im Zusammenhang mit dem Hylemorphismus darzustellen. Eine Unklarheit aus ihrer Studie ergibt sich an der Stelle, wo Thomas von *Super I Sent.* d. 3 über *Super III Sent.* d. 23, q. 1, a. 2, ad 3 zu *Q.D. De ver.*, q. 10. a. 8 fortschreitet. Die heterogenen Elemente von augustinischem und aristotelischem Ansatz bleiben dabei unbekannt.

## 2.6 Die zweite Bezeichnung *mens-notitia-amor* gemäß den *Habitus* (*secundum habitus*) (q. 5)

Am Schluss der dritten Distinktion befasst sich Thomas in letzter Quaestio mit dem zweiten augustinischen Ternar von *mens*, *notitia* und *amor*. Im Vergleich zu der ersten Bezeichnung, derer Betrachtung gemäß den Vermögen (*secundum potentias*) erfolgt, wird die zweite anhand der *Habitus* (*secundum habitus*) betrachtet.<sup>322</sup> Dabei ergeben sich die Fragen, wie sich die zwei Ternare zueinander verhalten, wie die Bezeichnung gemäß den *Habitus* begründet und vor allem, wie die ontologische Einordnung der Ternarglieder beachtet wird.

Im *corpus articuli* diskutiert Thomas drei mögliche Auffassungen des Geistes. Dieser kann, gemäß der Autorität des Dionysius, als die geistige Natur (*natura intellectiva*) bezeichnet werden. Im Sinne der etymologischen Betrachtung ist der Geist mit dem höheren Teil der Seele gleichbedeutend. Als Ableitung des Gedächtnisses wird der Geist als *Habitus* des dessen, die Kenntnis als *Habitus* der Einsicht und die Liebe als *Habitus* des Willens definiert.<sup>323</sup> Die letzte Ansicht wird allerdings von Thomas abgelehnt, da sie von der Meinung des Meisters

<sup>321</sup> Vgl. Cory (2014), S. 17-39.

<sup>322</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 5, a. 1 (p. 123): „Deinde quaeritur de alia assignatione imaginis, scilicet mente, notitia et amore.“ Vgl. auch ebd., div. sec. part. text. (p. 106-7): „Hic inquit secundum quod attendatur imago in mente: et primo assignat imaginem secundum potentias; secundo, secundum habitus.“ Merriell (1990) verschiebt das Thema und behandelt es zusammen mit der Frage nach dem *mens*-Begriff in *De veritate*, q. 10, a. 1. Albert hat das Thema besonders in a. 36 und a. 39 diskutiert. Seine Erörterung ist für Thomas' Auffassung wichtig. Vgl. dazu Krämer (2000), S. 126-9; über Bonaventura, S. 129-33 und über Thomas, S. 133-6.

<sup>323</sup> Ebd., a. 1, co. (p. 123-4): „mens multipliciter dicitur secundum quosdam. Quandoque enim dicitur ipsa natura intellectiva, sicut Dionysius, IV *De divin. nomin.* [...] vocat angelos divinas mentes. Quandoque dicitur ipse intellectus examinans res, secundum quod mens dicitur a metior metiris, et juxta hoc etiam supra sumitur, quod mens est superior pars animae. Quandoque dicitur pro memoria a reminiscendo dicta; et ita dicunt quod sumitur hic: unde dicunt quod mens hic sumitur pro habitu memoriae, et notitia pro habitu intelligentiae et amor pro habitu voluntatis.“ Thomas hat das Thema wieder aufgenommen, vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 1.

abweichend ist. Daher wird *mens* hier als der höhere Teil der Seele, der wie im ersten Ternar das Subjekt des Bildes ist, *notitia* als Habitus des Gedächtnisses und *amor* als Habitus des Willens aufgefasst. Daraus zieht Thomas folgenden Schluss: Die zweite Bezeichnung werde gemäß dem Wesen (*secundum essentiam*) und gemäß dem wesensgleichen Habitus (*secundum habitus consubstantiales*) bestimmt. Sie weist weder ausreichende Konformität wie die erste noch eine eigentümliche Bezeichnung auf. Aus diesem Grund ist ihre Behandlung dem Ende zuzuordnen.<sup>324</sup> Gemäß dieser Schlussfolgerung ist zu bemerken, dass Thomas die Position Alberts hinsichtlich der ontologischen Einordnung der Ternarglieder verfolgt. Die *mens*, die als geistige Natur, als höherer Teil der Seele und als Subjekt des ersten Ternar bezeichnet wird, muss eigentlich als die geistige Seele (*anima intellectiva*) betrachtet werden. Dadurch ist die Aussage „gemäß Wesen“ als sinnvoll zu betrachten.<sup>325</sup> Die *notitia* und *amor* allerdings werden ontologisch als dem Geist wesensgleicher Habitus bestimmt. Des Weiteren meint Thomas wie Albert, dass *memoria* und *intelligentia* auf einen gemeinsamen Habitus *notitia* zurückführbar sind.<sup>326</sup> Folglich vermeidet Thomas die Gefahr, die Grenze zwischen der ontologischen Ebene der Substanz und des Vermögens zu verwischen, wie *mens* und *memoria*.<sup>327</sup> Um das Verhältnis zwischen zwei Ternaren klar darzustellen, ist folgende Tabelle erforderlich:

Tab. 2.4: Zwei augustinische Ternargruppe im Vergleich

Gruppe	Ternar 1	Ternar 2
Betrachtungsweise	<i>secundum potentias</i>	<i>secundum habitus</i>

<sup>324</sup> Ebd. (p. 124): „Sed quia ista opinio non procedit secundum Magistri opinionem, et nimis extorta est; ideo aliter dicendum est, quod mens sumitur hic, sicut et supra, pro ipsa superiori parte animae, quae est subjectum praedictae imaginis, et notitia est habitus memoriae, et amor habitus voluntatis; et ita haec assignatio sumitur secundum essentiam et habitus consubstantiales; praedicta autem secundum potentias. Unde in ista non est tanta conformitas sicut in praedicta, nec ita propria assignatio: propter quod etiam ultimo ponitur.“ Vgl. Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 3, c. 3, n. 3 (ed. Brady, t. 1, p. 75, v. 28-9): „Mens autem hic accipitur non pro anima, sed pro eo quod in anima excellentius est.“

<sup>325</sup> Dies werden wir im nächsten Kapitel bei der Diskussion über *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 1 behandeln.

<sup>326</sup> Ebd., ad. 5 (p. 124): „Habitus est principium elicited operationis. Unde, quia memoria non habet per se actum qui sit simpliciter operatio, non respondet sibi aliquis habitus, sed eodem habitu, scilicet notitia, memoria et intelligentia reducuntur in unam operationem.“

<sup>327</sup> Krämer (2000: 131) hat darauf hingewiesen: „Bemerkenswert ist jedoch, daß Bonaventura bei einer Zuordnung der Potenzen des ersten Ternars zu den Gliedern des zweiten zu dem Ergebnis kommt, daß das Ternarglied *mens* als Begriff für die ‚substantia animae‘ den Ort der *memoria* einnehme. Da sich die Seele nämlich selbst gegenwärtig ist und sich immer ihrem Erkenntnisvermögen darbiete (*anima offert se semper suae intelligentiae*), entspreche sie sowohl hinsichtlich des Gehabens als auch hinsichtlich des Aktes dem Gedächtnis.“ Vgl. Bonaventura, *In I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 2, q. 1, ad 2 (ed. Quaracchi, t. 1, p. 90a-b). Zu Alberts Auffassung, vgl. Krämer (2000), S. 127-8: „Albert geht zunächst davon aus, dass der menschliche Geist die Fähigkeit zu erkennen und zu lieben besitze (*potentia cognoscendi* et *potentia diligendi*). Die *potentia cognoscendi* umfasse ihrerseits sowohl die *potentia memorae* als auch die *potentia intellectus*. Seine Grundthese besteht darin, dass *memoria* und *intellectus* einen gemeinsamen Habitus besitzen. Dabei versteht er die *memoria*, durch die ja die Kenntnis einer Sache im Geist festgehalten wird, als ‚habitus notitiae‘. Etwas zu kennen (*nosse*) bedeute nämlich nichts anders, als die Kenntnis (*notitia*) einer Sache ‚bei sich zu haben‘ (*apud se habere*). Zum akthaften Erkennen der betreffenden Sache kommt es nun dadurch, dass sich der erkennende Geist die Kenntnis, die er bereits in sich trägt, gleichsam gegenüberstellt, um sie bewußt zu betrachten.“

Ternarglieder	( <i>mens = subjectum potentialium, superior pars animae</i> )	<i>mens (secundum essentiam)</i>
	<i>memoria (potentia 1)</i> <i>intelligentia (potentia 2)</i>	<i>notitia (sc. habitus consubstantiales)</i>
	<i>voluntas (potentia 3)</i>	<i>amor (sc. habitus consubstantiales)</i>

Anschließend an den *corpus articuli* bietet das erste Eingangsargument die Möglichkeit, näher auf den Unterschied zwischen den beiden Ternaren und auf die ontologische Bestimmung der zweiten Ternarglieder einzugehen. In erster Bezeichnung wird das Bild, wie im letzten Artikel (q. 4, a. 5) ausgeführt worden ist, in der Seele in Hinblick auf die Seele selbst und Gott betrachtet. Aber die Selbsterkenntnis der Seele kommt in jener Erkenntnisweise durch ihr Wesen (*per suam essentiam*) zustande und nicht mittels des Habitus (*mediante habitu*). Daher scheint die Bezeichnungsweise durch Habitus nicht angemessen zu sein.<sup>328</sup> In seiner Beantwortung ist zu beachten, dass Thomas die Beschreibung der Art der Selbsterkenntnis zum ersten Ternar als *per suam essentiam* nicht ablehnt. Er akzeptiert die Behauptung und interessiert sich dafür, wie der Bildcharakter gemäß den Habitus betrachtet werden kann. Seine Antwort ist es würdig komplett nachvollzogen zu werden:

Zum ersten Einwand ist folgendes zu sagen: Bezüglich des Seins des intellektuellen Habitus treffen zwei zusammen, nämlich die geistige Spezies und das Licht des tätigen Verstandes, was sie aktuell intelligibel (*intelligibilem in actu*) macht. Wenn es irgendeine Spezies gäbe, die in sich das Licht träge, hätte jenes den Begriff des Habitus, insofern es ein Prinzip des Aktes (*principium actus*) wäre. Also sage ich: Wann immer irgendein Ding von der Seele erkannt wird, das in ihr nicht durch seine Ähnlichkeit, sondern durch sein Wesen ist, erfüllt das Wesen eines erkannten Dings die Funktion des Habitus (*loco habitus*). Ich behaupte, dass das Wesen der Seele, insoweit es von sich selbst gekannt [nach Booth 2000b: *nota*] ist, den Begriff des Habitus besitzt. Hier wird die Kenntnis materiell als das gekannte Ding genommen. Ebenso verhält es sich mit der Liebe.<sup>329</sup>

<sup>328</sup> Die Formulierung des Arguments ist nicht leicht zu begreifen. Vgl. Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 5, a. 1, arg. 1 (p. 123): „Deinde quaeritur de alia assignatione imaginis scilicet mente, notitia et amore. Et 1. Videtur quod ista non differt a praedicta, sicut dicitur quod ista assignatur secundum habitus, illa secundum potentias: imago enim attenditur in anima praecipue respectu hujus objecti quod est anima et hujus objecti quod est Deus. Sed anima non cognoscit seipsam tali modo cognitionis, de quo hic loquimur, mediante habitu, sed per suam essentiam. Ergo non videtur quod secundum aliquos habitus assignetur imago.“

<sup>329</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 5, a. 1, ad 1 (p. 124): „Ad primum ergo dicendum, quod ad esse habitus intellectivi duo concurrunt: scilicet species intelligibilis, et lumen intellectus agentis, quod facit eam intelligibilem in actu: unde si aliqua species esset quae in se haberet lumen, illud haberet rationem habitus, quantum pertinet ad hoc quod esset principium actus. Ita dico, quod quando ab anima cognoscitur aliquid quod est in ipsa non per sui similitudinem, sed per suam essentiam, ipsa essentia rei cognitae est loco habitus. Unde dico, quod ipsa essentia animae, prout est mota [Booth 2000a: 271, *nota*] a seipsa, habet rationem habitus. Et sumitur hic notitia materialiter pro re nota; et similiter est dicendum de amore.“ Aus dem Zusammenhang der Argumentation ist erschießbar, dass es von der Selbsterkenntnis handelt. Booths (2000a: 271) Prüfung der Handschriften bestätigt unsere Lesart.

Es ist entbehrlich, der ontologischen Beschaffenheit der *mens* nachzugehen. Da die *mens* im Hauptteil gemäß dem Wesen genommen wird, ist sie wie die Seele mit natürlicher Selbstgegenwart ausgestattet (q. 4, a. 4-5). Daher liegt das Kernproblem in dem ontologischen Zustand der zwei letzten Ternarglieder, und zwar, wie *notitia* und *amor* als dem Geist wesensgleiche Habitus verstanden werden können. In seiner Darstellung sind bestimmte Voraussetzungen angenommen: Die Betrachtungsweise der Natur der geistigen Seele und der Unabhängigkeit von den materiellen Quellen durch Ähnlichkeiten oder Spezies. In seinem Beweis führt Thomas einen seltsamen Terminus, den „intellektuellen Habitus“ (*habitus intellectivus*),<sup>330</sup> ein und stellt eine Hypothese (*si aliqua species esset ...*) auf. Seine Hypothese ist hervorragend, da sie Albert selbst nicht benutzt hat. Diese Hypothese ist gedanklich mit dem Verhältnis, das Thomas im letzten Artikel bezüglich der Licht-Metapher (*color* vs. *lumen corporale* = *intelligibile* vs. *lumen intellectus agentis*) verwendet hat, verbunden. Daraus ergibt sich ein grundlegender Begriff des Habitus als „principium actus“ für Thomas' Selbsterkenntnistheorie. Somit wendet Thomas den Begriff auf einen realisierbaren Fall (*ita dico ...*) an, nämlich das Wesen der Seele.<sup>331</sup> Dieses ist für Thomas naturhaft und ontologisch betrachtet, mit einer Selbstbekanntschaft und Selbstliebe ausgestattet. Interessanterweise bezeichnet Thomas die *notitia* und *amor* in materieller Hinsicht, wodurch die Seele schon eine gekannte und geliebte Seele ist. Diese Auffassung ist eine Wiederholung von Albert.<sup>332</sup>

<sup>330</sup> Diesbezüglich hat Krämer (2000: 134-5) richtig auf die Eigenschaft hingewiesen: „Dieser von ihm äußerst selten verwendete Terminus soll – in Abgrenzung zur üblichen Sinneserkenntnis – einen Erkenntnismodus beschreiben, bei dem die Seele den betreffenden Gegenstand nicht durch ein sinnlich erfaßtes Ähnlichkeitsbild (*species*), sondern durch das Wesen der Sache selbst erkennt.“ Vgl. Thomas, *Super III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 2, co. (ed. Moos, t. 3, p. 436): „In intellectu autem requiritur ad ejus perfectionem quod impressio sui activi sit in eo non solum per modum passionis, sed etiam per modum qualitatis et formae connaturalis perfectae: et hanc formam habitum dicimus. Et quia quod est naturale, firmiter manet, et in promptu est homini uti sua naturali virtute, et est eidem delectabile quod est naturae conveniens [...] ita in intellectu est quasi primum agens lumen intellectus agentis; et quasi movens motum, species per ipsum facta intelligibilis actu. Et ideo habitus intellectivae partis conficitur ex lumine et specie intelligibili illorum quae per speciem cognoscuntur.“ Vgl. auch *STh* I-II, q. 50, a. 4, ad 1 et ad 3; q. 56, a. 5, co. Der Terminus „habitus intellectivi“ ist dem Begriff „habitus cognoscitivus“ ähnlich. Nach dem Suchbegriff „habitus cognoscitivus“ in Library of LatinTexts-Series A ergeben sich 15 Angaben.

<sup>331</sup> Krämer (2000: 135) hat zutreffend darauf hingewiesen: „Thomas spricht hier von einer *species*, die das Erkenntnislicht gleichsam in sich selbst besitzt. Zu dieser besonderen Konstellation kann es jedoch nur im Fall der Selbsterkenntnis der menschlichen Seele kommen. Hier könne die *essentia animae* mit Recht auch als Habitus bezeichnet werden, insofern es nämlich das Wesen selbst ist, das die Seele zum Akt der Selbsterkenntnis bewegt. Der Begriff des Habitus wird hier also von seiner grundlegenden Eigenschaft als ‚principium actus‘ her verstanden.“ Diese Verwendung des Habitusbegriffs ist grundlegend für Thomas' spätere Darstellung der habituellen Selbsterkenntnis der Seele. Vgl. *STh* I, q. 87, a. 1, co. (ed. Leon., t. 5, p. 356a): „Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa *mentis praesentia*, quae est *principium actus* ex quo mens percipit seipsam“ (Hervorh. v. mir); *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, co. (ed. Leon., t. 22/2, p. 321, v. 234 – p. 322, v. 246): „Sed quantum ad habitualement cognitionem sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est *potens exire in actum cognitionis sui ipsius* [...] ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in seipsa agatur attendat [...] sufficit sola essentia animae quae menti est praesens: *ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur*.“ (Hervorh. v. mir)

<sup>332</sup> Hinsichtlich der Frage der Wesensgleichheit müsste nach Albert die Kenntnis des Geistes, wodurch der Geist sich immer erkennt und liebt, hier nicht als Akt, sondern als Habitus angenommen werden. Dabei

Dies kann zugunsten des besseren Verständnisses der Wesensgleichheit der genannten *notitia* und *amor* und im Sinne der Tätigkeiten betrachten werden, insofern durch irgendeinen Akt, die *notitia* und *amor* als wesensgleiche Habitus verstanden werden.<sup>333</sup> Dieser Hinweis ist relevant für die habituelle Selberkenntnis (*cognitio habitualis*) im nächsten Kapitel.

## 2.7 Nachtrag: Das dreifache Bild (*triplex imago*) und seine Aufnahmefähigkeit für Gott (*exp. sec. part. text.*)

In der vorhergehenden Untersuchung ist der Gedanke über das permanente Vorhandensein des Bildes Gottes berührt worden. Am Schluss seiner Kommentierung hat Thomas die Thematik anhand der Textauslegung des zweiten Teils (*divisio secundae partis textus*) behandelt.<sup>334</sup> Dabei stellt Thomas zum ersten Mal ein dreifaches Ebenbild im menschlichen Geist vor.

**„In dem Geist selbst auch, bevor er Gottes teilhaftig ist, wird das Bild entdeckt. Denn auch wenn er nach dem Verlust der Teilnahme entstellt ist, bleibt doch Gottes Bild.“** Dagegen heißt Psalm 72, 20: **„O Herr, du wirst in deiner Stadt ihr Bild zu nichts bringen.“** Wie die Glosse von dem Psalmvers (4,7) besagt: **„Angezeigt ist über uns das Licht deines Antlitzes, o Herr“**, gibt es ein dreifaches Bild Gottes in den Menschen, nämlich [das Bild] der Schöpfung, das die Vernunft ist, insofern es sich der Nachahmung der göttlichen Verstandeshaftigkeit nähert. Das Bild wird in der Art und Weise betrachtet, insofern der Rumpf eines Körpers (*truncus in corporalibus*) Bild genannt werden kann. Ebenso gibt es ein anderes Bild, das Bild der Ähnlichkeit, welches in der Unterscheidung der Vermögen besteht und die Trinität der Personen vergegenwärtigt. Dieses wird mit dem Bild in einem Körper verglichen, insofern es durch die Kontur der Körperteile (*per limitationes partium*) unterschieden ist. Ebenso existiert ein Bild der Neuschöpfung, das in dem gnadenhaften Habitus besteht und in Wirklichkeit Gott nachahmt. Dieses wird mit dem Bild in einem

---

unterscheidet er einen zweifachen Habitus. Einer davon werde als gekannter Geist (*mens nota*) und der geliebte Geist (*mens amata*) in materieller Hinsicht (*materialiter*) aufgefasst. Vgl. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d. 3, a. 39, co. (ed. Colon., t. 29/1, p. 119, v. 50-74): „Unde dico quod cum dicit Augustinus quod notitia est substantia, intelligit hoc de notitia, quae oritur ex mente, cum mens novit se, et de amore qui oritur ex bis duobus, cum mens amat se. Sed adhuc distinguendum est hic quod notitia non sumitur hic pro actu, qui est a cognoscente supra cognitum, quia ille non est notitia, sed sumitur pro habitu. Est autem duplex habitus, unus qui est qui est perfectio potentiae per modum qualitatis difficultatem a potentia operativa tollentis, et talis habitus non est iste. Alter est qui ex hoc quod praesens res indistanter a mente habetur, dat facultatem operandi semper, et talis habitus est mens sibi praesens, ut praesens. Dicit enim Augustinus quod habitus est, quo quis agit cum voluerit, et hoc modo sumendo hic habitum, erit hic habitus notitia mentis, qua nota est sibi, hoc autem non est aliud quam praesentia sui sibi, et tunc notitia materialiter accepta idem erit quod mens nota. Idem autem in substantia sunt mens nota et mens noscens, relata ad invicem secundum relationem noscentis et noti. Talem autem notitiam, quae est mens nota, sequitur secundum naturam amor, et accipitur materialiter, idest mens amata, et hoc iterum erit idem in substantia cum mente noscente et amante, relata tamen per hoc quod est amata.“ Vgl. auch Augustinus, *b. coniug.*, c. 21 (CSEL 41, p. 219, v. 17f.)

<sup>333</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 5, a. 1, ad 2 (p. 124): „quia habitus isti erunt consubstantiales, cum sint in ipsa substantia animae, nec sunt ibi alii habitus. Si autem diceremus, quod per notitiam et amorem significantur actus et non habitus, planius esset; et tunc dicerentur consubstantiales, sicut et de potentiis supra dictum [q. 4, a. 2] est.“ Zur relevanten Diskussion, vgl. auch Cory (2014), S. 124f.

<sup>334</sup> Mandonnet hat den Teil mit „*divisio secundae partis textus*“ falsch betitelt. Die „*divisio*“ muss als „*expositio*“ korrigiert werden.



Körper in Bezug auf die Farben und auf die anderen verglichen, die das Bild dekorieren. So bleibt das genannte Bild nicht nach den Sünden, sondern in anderer zwei Modi.<sup>335</sup> (Fett g.v.m.)

Gegenüber der Frage nach der Fortdauer des Gottes-Bildes im Menschen nach dem Sündenfall bezieht sich Thomas auf die Auffassung der Glosse des Psalms 4, 7 „*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*“. Mit der Glosse unterscheidet Thomas ein dreifaches Bild Gottes: *imago creationis*, *imago similitudinis* und *imago recreationis*. Die Deutung der Glosse ist überhaupt knapp formuliert: „*Imago creationis, ratio; recreationis, gratia; similitudinis, tota Trinitas*“. Es scheint höchstwahrscheinlich, dass Thomas' Erklärung Petrus Lombardus folgt.<sup>336</sup> Während das Bild der Schöpfung und das der Ähnlichkeit der Natur des Menschen zugeordnet werden, ist das Bild der Neuschöpfung der Gnade zugeschrieben. Diese Unterscheidung ist, von Thomas' bildhafter Ausführung aus betrachtet, nachzuvollziehen. Das Bild der Schöpfung wird mit der menschlichen Vernunft identifiziert und das der Ähnlichkeit mit den Vermögen des menschlichen Geistes. Diese zwei Bilder werden nach verschiedener Hinsicht gemeinsam in Bezug auf den Körper betrachtet. Das erstere wird anschaulich mit dem Torso des Körpers verglichen, das letztere mit der Kontur der Körperteile.<sup>337</sup> Ihre Auslegung wird später stark verändert.<sup>338</sup> Das Bild der Neuschöpfung gehört allerdings zu der Ebene der Gnade und wird als ein äußerlicher Schmuck angesehen. Deshalb kann es nach dem Sündenfall verloren gehen.

---

<sup>335</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, exp. sec. part. text. (p. 124-5): „In ipsa etiam mente, antequam sit particeps Dei, ejus imago reperitur; etsi enim amissa Dei participatione, deformis sit, imago tamen Dei permanet.« Contra: psal. 72, 20: *Domine, in civitate tua imaginem ipsorum ad nihilum rediges*. – Dicendum, quod sicut dicit Glossa super illud psalm. 4: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, triplex est imago Dei in homine: scilicet creationis, quae est ratio, in quantum appropinquat ad imitationem divinae intellectualitatis; et dicitur imago per modum quo truncus in corporalibus potest dici imago. Item alia est imago similitudinis quae consistit in distinctione potentialium repraesentantium Trinitatem personarum; et haec assimilatur imagini in corporalibus, secundum quod distincta est per limitationes partium. Item est imago recreationis, quae consistit in habitibus gratuitis, et actu imitatur Deum; et haec assimilatur imagini in corporalibus quantum ad colores, et alia quae imaginem decorant: et sic dicta imago non remanet post peccata, sed aliis duobus modis.“ Das einleitende Zitat gehört zu dem Meister. Es ist fast wörtlich identisch mit den Ausführungen Augustins. Vgl. Petrus Lombardus, *Sent.*, I, d. 3, c. 2, n. 1 (ed. Brady, t. 1, p. 72, v. 4-6); Augustinus, *trin.*, 14.8.11 (CCSL 50A, p. 435f.).

<sup>336</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 80f. Eine höchstmögliche Verweis ist Petrus Lombardus, *Commentarius in Psalmos*, in Ps. 4, 7 (PL 191, p. 88B): „*Triplex enim est imago, imago scilicet creationis, imago recreationis, imago similitudinis. Imago creationis est, in qua creatus est homo, scilicet ratio; imago recreationis, per quam reformatur imago creata, scilicet Dei gratia, quae menti reparandae infunditur; imago similitudinis est, ad quam factus est homo, qui factus est ad imaginem et similitudinem non Patris tantum, vel Filii, sed totius Trinitatis. [Aug.] Per memoriam, similis Patri; per intelligentiam, Filio; per dilectionem, Spiritui sancto. Unde meminerim te, intelligam te, diligam te. Lumen ergo vultus est gratia justificationis, qua imago creata insignitur.*“ (Hervorh. v. mir) Zur Glosse, vgl. Walafridus Strabo, *Glossa ordinaria. Liber Psalmorum*, Psalmus 4, 7 (PL 113, p. 849D): „*Signatum est super nos lumen, etc.*“ (Aug.) Hoc lumen est totum, et verum hominis bonum, quo signatur, ut denarius imagine regis. ‚Lumen.‘ (Aug.) Lumen, id est, luminosus vultus, et illuminans nos, imago qua cognosceris. (Cass.) Vel: Crux nobis impressa est, in signum regis nostri, quae est lumen vultus: quia in talibus radiat Deus. *Imago creationis, ratio; recreationis, gratia; similitudinis, tota Trinitas.*“ (Hervorh. v. mir). Zur Verwendung des allegorischen Bildes mit dem Zeichen des Kreuzes in karolingischer Zeit, vgl. Garipzanov (2008), S. 215-6.

<sup>337</sup> Merriell (1990: 80) und Mondin (1975: 71) interpretieren den Torso und die Kontur hinsichtlich einer materiellen Statue (*truncus in corporalibus*).

<sup>338</sup> Später in *Q.D.De ver.* wird Thomas die Darstellung der Unterscheidung der Personen in der *imago similitudinis* zu *imago creationis* zusammenfügen. Vgl. *Q.D.De ver.*, q. 27, a. 6, ad 5 (ed. Leon., t. 22/3, p. 814, v.

Bezüglich der Fassungskraft oder der Kapazität ergibt sich folgende Aussage: Die Fassungskraft impliziert eine gewisse Gleichheit, da wenn die Fassungskraft im Sinne der Anwesenheit Gottes in der Seele durch Wesen, Gegenwart und Kraft verstanden wird, dann würden die empfindungslosen Geschöpfe auch Gott fassen können.<sup>339</sup> Thomas widerspricht diesem Argument. Er versteht die Fassungskraft des menschlichen Geistes wie das Verhältnis zwischen Perfektibilem und seiner Perfektion (*sicut perfectibile suam perfectionem*). Der menschliche Geist besitzt zwei eigentümliche Tätigkeiten bezüglich Gott, die Erkenntnis und die Liebe, denen die vernunftlosen Geschöpfe entbehren. Gott zu fassen heißt daher nicht ihn zu umfassen (*comprehendere*), sondern ihn zu berühren (*atingere*). Folglich wird das Bedenken gegen die Gleichheit ausgeschlossen.<sup>340</sup>

Abschließend ist es von zentraler Bedeutung, über die theologische Anthropologie in Thomas' frühstem systematischen Werk nachzudenken. In seiner Auffassung der dreifachen Bildtheorie wird ein wichtiger Aspekt hinsichtlich der Gottebenbildlichkeit in der Heilsgeschichte vernachlässigt. Im ersten Kapitel wurde das *exitus-reditus*-Schema behandelt. Für Thomas spielt Jesus Christus eine entscheidende Rolle in der Rückkehr der gesamten Schöpfung zu Gott. In seiner Ausführung der dreifachen Bildlehre behandelt Thomas insgesamt zwei Seinsstufen, die Natur und die Gnade sowie die Urbildlichkeit und die heilbringende Rolle Jesu Christi, Gottebenbildlichkeit des Menschen und die Rolle des Jesus Christus werden dabei nicht miteinbezogen. In seiner Darstellung der theologischen Anthropologie fehlt außerdem die dritte Stufe, die Vollendung der Rückkehr des Menschen, welche in der *beatitudo* besteht. Wie oben besprochen lässt sich ein Wandel im thomasischen System erkennen. Thomas wird das traditionelle Verständnis für die *imago similitudinis* korrigieren und in *STh* mit der Herrlichkeit (*gloria*) identifizieren. Damit erreicht Thomas den Höhepunkt seiner theologischen Tiefe. Die dreifache Bildtheorie (Seinsweise) und die dreifache Lichttheorie (Erkenntnisweise) werden harmonisch, gemäß den möglichen dreistufigen Wirklichkeiten, nämlich *natura*, *gratia* und *gloria*, synthetisiert. Diese Auffassung wird im letzten Kapitel detaillierter betrachtet.

---

147-53): „Imago creationis consistit et in essentia et in potentia, secundum quod per essentiam animae repraesentatur unitas essentiae divinae, et per distinctionem potentiarum distinctio personarum; et similiter imago recreationis consistit in gratia et virtutibus.“ In *STh* (I, q. 93, a. 4, co.) wird der Begriff der *imago similitudinis* nur spezifisch auf die *visio beatifica* bezogen.

<sup>339</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, exp. sec. part. text. (ed. Mand., p. 125): „Omne enim quod capit aliquid, est majus vel aequale sibi [...]. Ergo videtur quod mens nostra non possit capere Deum. Si dicas quod dicitur capere, inquantum Deus est in anima, cum ipse sit in qualibet creatura per essentiam, praesentiam et potentiam, videtur etiam quod creaturae insensibiles capiant Deum.“

<sup>340</sup> Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, exp. sec. part. text. (ed. Mand., p. 125): „Ad quod dicendum, quod mens nostra dicitur capere Deum sicut perfectibile suam perfectionem. Objectum enim operationis aliquo modo est perfectio operantis. Mens autem nostra habet operationem circa Deum per cognitionem et amorem quam non habent creaturae irrationales. Et ideo capitur a mente sicut a perfectibili, non tamen sicut a perfectibili proportionato; et ideo non comprehenditur, sed attingitur; unde non sequitur quod adaequetur.“

Interessanterweise bleibt die Frage offen, welche Hindernisse existieren, die es Thomas nicht ermöglichen, eine theologische Synthese zu erreichen. In seiner kurzen Behandlung des Themas der Gnade und der Einwohnung der Trinität sind folgende Feststellungen Merriells (1990: 80-92) bemerkenswert:

- (1) Dass das Bild eine beständige Wirklichkeit im Menschen ist, ist die Grundannahme von Thomas' frühester Darstellung der Lehre vom Bild der Dreieinigkeit. In *Super Sent.* ist die Seele das Bild Gottes im eigentlichen Sinne, weil sie das Vorbild nachahmt. Dagegen ist die Gnade eine akzidentelle Eigenschaft der Seele und das, wodurch (*id quo*) die Seele Gott in anderer Weise nachahmt.<sup>341</sup> Merriell zieht sein Resümee, dass sich Thomas in *Scriptum* auf den Terminus *imago Dei* nur auf die natürliche Ebene des Menschen beschränkt.<sup>342</sup> Diese Beobachtung entspricht der oben ausgeführten Analyse.
- (2) Die Trennung zwischen Natur und Gnade hat zur Folge, dass Thomas in *Scriptum* keine Verbindung zwischen der Lehre vom Bild der Trinität und der von der Einwohnung der Trinität herstellt.<sup>343</sup> Außerdem beherrscht Thomas nach Merriell (1990: 86f.) die zwei Funktionen des Ternars *mens*, *notitia*, und *amor* nicht hinreichend und mache damit keinen großen Profit.
- (3) Im Kontext des ewigen Hervorgangs des Geistes sei Augustins *mens*-Triade besser geeignet, weil der Schlussstein im westlichen theologischen Verständnis des Heiligen Geistes Augustins Auffassung ist, dass der Geist als die Liebe des Vaters und des Sohnes hervorgeht. Thomas folgt der Vorgehensweise von Petrus Lombardus und betrachtet die *mens*-Trias, gegenüber der Triade von *memoria*, *intelligentia* und *voluntas*, als zweitrangig. Dies begründet sich auf der einfachen numerischen Diskrepanz zwischen der Dreiheit des Bildes und den zwei göttlichen Prozessionen.<sup>344</sup> Später, in *STh*, greift

---

<sup>341</sup> Thomas, *Super II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2, co. und ad 5 (ed. Mand., t. 2, p. 672-3): „*imago Dei et similitudo dicitur de anima et de gratia, sed diversimode: quia anima dicitur imago secundum hoc quod Deum imitator, sed gratia dicitur imago, sicut illud quo anima Deum imitator, sicut corpus figuratum alio modo dicitur imago quam figura ipsa.*“

<sup>342</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 83: „Although there is obviously some connection between the two likenesses, it is clear that Thomas maintains that image of God lies in man's natural condition and that the likeness of God to which grace elevates man is not to share the name of image. [...] It is important to keep in mind this restriction (granted a few exceptions) of the term *imago Dei* to the natural level in the *Scriptum*, for this restriction is abandoned in Aquinas' later works.“

<sup>343</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 84-7. Nach Merriell liegt der primäre Grund dafür (S. 87): „We have already discovered the fundamental reason for the lack of connection: Thomas persistently associates the *image* of the Trinity with the natural level, whereas the *indwelling* of the Trinity belongs to the realm of grace.“ Merriell kritisiert die Meinung von Cunningham, dass Thomas die zwei mystischen Lehren schon in *Scriptum* verbindet. Vgl. Cunningham, Francis L. (1955): *The Indwelling of the Trinity: A Historico-doctrinal Study of the Theory of St. Thomas Aquinas*. Dubuque: The Priory Press, S. 19.

<sup>344</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 87 und bes. S. 91: „In the *Scriptum* Thomas failed to see beyond Peter Lombard's picture of the image as a triad of faculties to the more dynamic conception of the image in terms of the two processions of word and love. It was probably the simple numerical discrepancy between the triad of the image

Thomas die echte Meinung Augustins auf und greift die frühere Position des Meisters an, der die *memoria*-Triade als drei Vermögen (*vires*) sieht.<sup>345</sup>

- (4) In *Scriptum* hat Thomas den anderen Vorteil der *mens*-Trias nicht erkannt. Für die theologische Funktion des Bildes könnte sie klar auf die zwei göttlichen Hervorgänge deuten. Des Weiteren haben diese zwei göttlichen Hervorgänge mit dem dynamischen Aspekt der Gottebenbildlichkeit des Menschen zu tun. So wird ersichtlich, wie Thomas in *STh* Augustins *mens*-Trias die Verbunslehre auf die Trinitätslehre, gemäß den zwei Hervorgängen von Wort und Liebe und auf die Bildtheorie anwendet.<sup>346</sup>
- (5) Der Mangel an der Betrachtung des Bildes der Dreieinigkeit hinsichtlich der zwei Hervorgänge von Wort und Liebe ist das hauptsächliche Problem der thomasischen Auffassung von der Trinitätslehre in d. 3. Dieser Misserfolg ist ebenfalls verantwortlich für weitere Untersuchungen zur Einwohnung der Trinität. Nach Merriell (1990: 88f.) resultiert der Mangel aus dem Vorzug des dionysischen Modells für die göttlichen Hervorgänge, anstelle der psychologischen Analogie Augustins.<sup>347</sup> Folglich sei die primäre Analogie für Thomas der göttlichen Hervorgänge gemäß Natur und Wille,

---

and the two divine processions that effectively obstructed the perception of any similarity between the image and the indwelling of the Trinity.“

<sup>345</sup> Vgl. *STh* I, q. 79, a. 7, ad 1 (ed. Leon., t. 5, p. 273a-b): „quamvis in III dist. I *Sent.* dicatur quod memoria, intelligentia et voluntas sint tres *vires*; tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expresse dicit in XIV *de Trin.* [...] Ex quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro tribus potentiis.“ Vgl. auch *STh* I, q. 93, a. 7, ad 3 und besonders (ed. cit., p. 409b): „Et sic patet quod memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres *vires*, ut in *Sententiis* dicitur.“

<sup>346</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 88: „There is one striking difference between Thomas’ expositions of the doctrine of the Trinity. In the later *Summa* the elucidation of the mystery rests on a simple statement of the psychological analogy: there are two divine processions, and the best analogues we can find for them among created things are the two immanent processions of inner word and love within the rational creature.“ Zur Darstellung der Trinitätslehre, vgl. *STh* I, q. 27, a. 1; zur Lehre der Gottebenbildlichkeit vom Menschen, vgl. *STh* I, q. 93, a. 4.

<sup>347</sup> Obwohl Thomas in *Scriptum* gewiss die psychologische Analogie kennt, verwendet er sie mit weniger Klarheit. Nach Merriell verwebt Thomas zwei analoge Ähnlichkeiten des Hervorgangs des Sohnes, nämlich den Hervorgang der Natur und den des Intellekts. Ohne klare Unterscheidung zwischen den zwei Analogien hat dies zur Folge, dass die zweite göttliche Person zwei eigentümliche Namen hat. Darauf verweist Merriell (1990: 88): „However, Thomas refers to the procession more often in terms of the procession of nature than in terms of the procession of intellect. This preference in effect obscures the use of the psychological analogy. It is not surprising, then, that any connection between the image of the Trinity and the temporal processions of the divine Persons goes unremarked in the *Scriptum*. For the psychological analogy is simply the reverse side of the doctrine of the image of the Trinity. Hence to downplay the psychological analogy necessarily makes it difficult to see the connection between the image of the Trinity and the procession of the divine Persons.“ (Hervorh. v.m.) Merriells Feststellung von der Präferenz für das dionysische Modell in *Scriptum* stimmt mit der früheren Beobachtung Chenu überein. Vgl. Chenu (1982), S. 310-1: „Während im Sentenzkommentar die Konstruktion der Trinitätslehre sich um den Begriff der *filiatio* [Sohnschaft] gestaltet, verschiebt sich in der Summa der Schwerpunkt der Arbeit auf den Begriff des *Verbuns* [Wort]. Im Sentenzenkommentar wird versucht, die göttlichen Sendungen und die übernatürliche Gegenwart der Dreifaltigkeit in der Seele zu verstehen — durch [deren] Angleichung an die Eigentümlichkeiten der gesendeten Personen, wobei **das dionysianische Schema des schöpferischen Hervorgangs** verwertet wird. In der Summa stellt Thomas die völlig eigengeartete Beziehung des Subjektes zum erkannten und geliebten Objekt in einem gottesfähigen **Geiste** in den Vordergrund im Anschluß an die reichhaltigen augustinischen Analysen.“ (f.g.v.m.); und S. 311, Anm. 25: „Von großer Bedeutung ist das Gleichgewicht zwischen der **ontologischen (Dionysius)** und der **psychologischen Perspektive (Augustinus)**.“ (f.g.v.m.) Vgl. auch Emery (2005b), S. 43.

anstatt des Hervorgangs des Wortes und des Hervorgangs der Liebe.<sup>348</sup> Ein Wesensmerkmal lässt sich durch die dominante Weltanschauung vom *exitus-reditus*-Schema in Bezug auf Natur und Wille sehen.<sup>349</sup> Des Weiteren beherrscht die emanationistische Terminologie sowohl die Darstellung der göttlichen Hervorgänge, die in der Emanation einer Vermögen von einem anderen erfasst werden, als auch die Analyse der trinitarischen Struktur des menschlichen Geistes.

## 2.8 Zusammenfassung

Als Ausgangspunkt für das Fazit lässt sich das *modus*-Prinzip auswählen. In der vorliegenden mühsamen Untersuchung kommt die These zum Vorschein, dass die Selbsterkenntnis wesentlich mit der Geistnatur zusammenhängt. Bei Gott ist wegen der Identität von *esse* und *essentia* sein Sein mit seinem Wissen identisch. Daher beherrscht er einzigartig die vollkommene Selbsterkenntnis, und zwar die Selbsterkenntnis *per essentiam*. Bei anderen Geschöpfen richtet sich ihre Erkenntnisweise nach ihrer Seinsweise. Die Engel besitzen durch die Gabe der intellektuellen Spezies von Gott die Selbsterkenntnis *per essentiam*. Da der Mensch gleichsam in dem Horizont und der Grenze zwischen der körperlichen und unkörperlichen Welt steht sowie aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, besitzt er eine spezifische zusammengesetzte Selbsterkenntnisweise, sinnlich, als auch geistlich. Im augustinischen Ansatz, mit dem sich Thomas thematisch intensiv beschäftigt, steht der Wesenszug des Geistes und die unvermittelbare geistige Selbstpräsenz (*praesentia mentis*) im Vordergrund. Im aristotelischen Ansatz, den Thomas methodisch in Gebrauch nimmt, hebt sich die unmittelbare Vorgehensweise *per objecta ad essentiam* ab. In Thomas' erster Behandlung von der Selbsterkenntnis, anhand der Gottebenbildlichkeitslehre in *Super I Sent.*, d. 3, deutet sich sein Versuch an, die zwei Anschauungen ansatzweise auszusöhnen. In *De veritate* unternimmt Thomas ausdrücklich genau diesen Systematisierungsversuch. Thematisch wird die Kontinuität der beiden Abhandlungen erkannt werden. Dort entfaltet sich der Lösungsversuch in den Rahmenbedingungen der Transzendentalienlehre.

---

<sup>348</sup> Merriell (1990), S. 89: „The primary analogy for the divine processions in the *Scriptum* is the procession of all creatures from God according to nature and will rather than the processions of word and love in the image of God, which only rational creatures bear.“

<sup>349</sup> Vgl. *Super I Sent.*, d. 10, q. 1, a.1 und die angeführten Textstellen in Merriell (1990), S. 88-9.



## Kapitel 3

### **Thomas' Auseinandersetzung mit Augustins Theorie der *mens* als *imago Trinitatis* und der Selbsterkenntnis als Grundlegung seiner Selbsterkenntnistheorie in *Q.D.De ver.* q. 10**

Nach seiner Lehrveranstaltung in Paris als Sentenzenbakkalaureus und seinem Sentenzenkommentar (1252-56) wurde Thomas 1256 zum Magister der Theologie ernannt sowie 1257 gemeinsam mit Bonaventura in das Kollegium der Magister (*consortium magistrorum*) aufgenommen. Während seiner ersten Pariser Lehrtätigkeit zwischen 1256 und 1259 sind folgende Werke entstanden: *Q.D.De veritate*, *Quodlibet* VII-XI, *Super Boetium De trinitate*, *Contra Impugnantes*.<sup>1</sup>

Obwohl Thomas in seinem Sentenzenkommentar über mehrere Freiheiten verfügt, kühn neue Überlegungen und verschiedene Autoritäten einzuführen, kann er den Vorgaben des Lombarden und die sich daraus ergebende Diskontinuität im gedanklichen Aufbau nicht entkommen. Neben dem klassischen Ort in *Super I Sent.*, d. 3 hat er das Thema der Selbsterkenntnis mindestens zweimal im relevanten Themenbereich behandelt. Insgesamt ist seine Behandlung des Themas abgehackt und unvollständig. Das Werk *Q.D.De ver.* scheint für die Erforschung der Entwicklung des thomasischen Denkens von grundlegender Bedeutung zu sein, da er als junger Magister seine Gedanken eigenständig entfalten konnte.<sup>2</sup> Thomas' Behandlung der Frage nach der Selbsterkenntnis gelangt besonders früh an die Spitze der Diskussion, da die Auseinandersetzung in q. 10, a. 8-10 als eine systematische und vollständige Darstellung seiner Lehre von Selbsterkenntnis der Seele gilt.

#### **3.1 Der Aufbau des *Q.D. De ver.* und die inhaltliche Darstellung der Quaestio 10**

Das Werk *De veritate* besteht aus 29 Quaestiones und umfasst insgesamt 253 Artikel. Die Benennung des Werkes ist gemäß dem Titel der ersten Quaestio erfolgt. Es befasst sich mit

---

<sup>1</sup> Bei der Datierung der Werke des Thomas folge ich Torrell. Vgl. dazu Torrell (1995), S. 80-88, 98-102.

<sup>2</sup> Zur deutschen Übersetzung, vgl. Stein (2008): *ESGA* 23. Quaestio 10 hat den Geist zum Thema und befindet sich in Stein (2008): *ESGA* 23, S. 259-306. Zur Übersetzung von q. 18-29, vgl. Stein (2008): *ESGA* 24.

zwei großen Themengebieten: (1) Das Wahre und die Erkenntnis (q. 1-20); (2) Das Gute und das Streben nach dem Guten (q. 21-29). Diese Zweiteilung kann durch Torrell erläutert werden, demnach Thomas zuerst ein Programm für zwei Studienjahre konzipierte, denen er dann ein drittes Jahr anhängte.<sup>3</sup> Dieses Werk spiegelt den Aufbruch seines Denkens wider. Es kann behauptet werden, dass Thomas in dieser ersten Pariser Lehrtätigkeit beinahe alle wichtigen Weichenstellungen für die maßgeblichen Bereiche seines Denkens vornimmt.<sup>4</sup> Dies bezeugen auch der kleine aber wichtige Kommentar *Super Boetium De trinitate* und Thomas' erste Summa, *Summa contra gentiles*, die er 1259 in Paris beginnt.<sup>5</sup>

Das Wahre und das Gute sind keine kategorialen Begriffe, vielmehr übersteigen sie die aristotelischen Kategorien. Diese zwei transzendentalen Begriffe sind mit dem Seienden (*ens*) vertauschbar. Daher markiert die Diskussion der Transzendentalienlehre in *De veritate* einen markanten Fortschritt des thomasischen Denkens. D. Berger zufolge handelt es sich hierbei „keineswegs um eine einfache Darstellung der Epistemologie des Aquinaten, sondern um einen großen Überblick über die Rolle der beiden Transzendentalien, des Wahren und des Guten.“<sup>6</sup> Edith Stein selber hat ebenfalls eine ähnliche Meinung ausgedrückt: „Die Erkenntnislehre, die in dieser ersten Quaestio beschlossen ist, unterscheidet sich ganz wesentlich von der modernen ‚Erkenntnistheorie‘ [...]. Sie ist Teilstück einer großen Metaphysik.“<sup>7</sup> Es ist auffallend, dass Thomas zunächst das Wahre und das Gute in Gott als Quelle analysiert und dann wie die beiden in den Geistwesen, nämlich Engeln und Menschen, nach ihren eigenen Seinsweise verwirklicht werden.

Zu Beginn der ersten Quaestio „Über die Wahrheit“ (*de veritate*) stellt Thomas zunächst folgende Frage auf: Was ist die Wahrheit (*quid est veritas*)? Dieses Thema wird im Rahmen der Behandlung der weiteren Artikel näher betrachtet. In seiner Hauptlösung sind zwei Thesen bedeutsam. Erstens stellt Thomas fest, dass Seiendes (*ens*) unser allgemeinsten Erstbegriff und dem menschlichen Intellekt durch sich bekannt (*per se nota*) ist.<sup>8</sup> Zweitens hängen die Transzendentalien eng mit der Bestimmung der menschlichen Seele zusammen, da Wahres und

---

<sup>3</sup> Torrell (1995), S. 85.

<sup>4</sup> Vgl. Speer, Andreas / Tommasi, Francesco V. (2008): „Einleitung der Bearbeiter“. In: Stein (2008): *ESGA* 23, S. xi-lxxxviii, hier: xlv. Zur Bedeutung des kleinen Traktates von Thomas, vgl. Speer (2005b).

<sup>5</sup> Die Abfassung der *Summa contra gentiles* beginnt 1259 in Paris und wird 1265 in Italien vollendet. Des Weiteren, vgl. Torrell (1995), S. 115-35.

<sup>6</sup> Berger (2016), S. 165.

<sup>7</sup> Vgl. Steins Nachwort zu Quaestio 1 in Stein (2008): *ESGA* 23, S. 41. Des Weiteren, vgl. auch den Abschnitt „Die Spannung von Erkenntnis und Sein in der Frage der Wahrheit: Edith Steins Interpretation der Quaestio 1“ in Stein (2008): *ESGA* 23, S. lvi-lxvii.

<sup>8</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 1, a. 1 (ed. Leon., t. 22/1, p. 4, v. 95-102): „sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum: illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens.“



Gutes ontologisch jeweils mit dem Intellekt und dem Streben korrelieren.<sup>9</sup> Diese zwei These werden an einschlägigen Stellen in dieser Arbeit erwähnt. Zugunsten des Verständnisses soll das Fazit von Aertsens über Thomas' Motive für die Entstehung seiner Transzendentalienlehre aufgezeigt werden. Nach Aertsens ist Thomas' Transzendentalienlehre „ein Versuch der Integration“ und auf folgende Strömungen zurückzuführen: Der Aristotelismus, die arabische Philosophie (Avicenna), der Neuplatonismus und das christliche Denken über die göttlichen Namen und die Trinitätslehre. Daraus ergeben sich in dieser Synthese drei Motive:<sup>10</sup>

- (1) Zuerst ein ontologisches Motiv. Transzendentalien seien Ausdruck der Seinsweise. Sie explizieren das Verhältnis in jedem Seienden: *subiectum – essentia – esse*.
- (2) Transzendentalien seien zugleich auch die Erstbegriffe des Denkens. Sie verhalten sich zum Menschen, wie *ens – verum – bonum* zu *anima – intellectus – voluntas*.
- (3) Sie könnten die Beziehung zum schöpfenden Urgrund explizieren. Es bestehe eine Korrespondenz zwischen *ens/unum – verum – bonum* und *causa efficiens – causa exemplaris – causa finalis*. Diese Dreiheit sei auf die göttliche Trinität zurückzuführen.

Die oben angeführten zwei Thesen und drei Motive sind wichtige Annahmen in Thomas' *De veritate*. Wir werden sehen, dass sie in der Diskussion des *mens*-Traktats in der Quaestio 10 funktionieren.

Einige Jahre nach seiner ersten Behandlung über die augustinische Lehre von *mens* als ein trinitarisches Bild Gottes in *Super I Sent.*, d. 3 greift Thomas, als Professor der Theologie, das Thema erneut in seinem Lehrbetrieb auf. Gegenüber den Abhandlungen von Gott (q. 2-7) und den Engeln (q. 8-9), die im ersten Themenbereich „*de veritate*“ nur einen geringen Raum einnehmen, zeichnet sich die ausführlichere Behandlung des Menschen in der zweiten Hälfte der Diskussion (q. 10-20) aus.<sup>11</sup> Auffallenderweise wählt Thomas das Thema der *mens* als Ausgangspunkt für seine Behandlung des Menschen.

Die ganze Quaestio 10 ist m.E. eine Fortsetzung zu *Super I Sent* d. 3, q. 3-5 und widmet sich vor allem der Thematik über das Bild der Trinität im menschlichen Geist. Im Vergleich zur vorherigen Abhandlung scheint Thomas' Anlehnung und Vertrautheit mit Augustins Werk *De Trinitate* in *De veritate* vergrößert zu sein. Bezüglich der Bezugnahme auf Augustinus hat

---

<sup>9</sup> Ebd. (p. 5, v. 150-61): „Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud, et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quae «quodam modo est omnia», ut dicitur in III De anima: in anima autem est vis cognitiva et appetitive; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod «bonum est quod omnia appetunt», convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.“

<sup>10</sup> Vgl. Aertsens (1988), S. 102. Zur ausführlichen Darstellung der thomasischen Transzendentalienlehre, vgl. Aertsens (1996).

<sup>11</sup> Nach Murnion ist die Quaestio 10 (besonders der Artikel 8) der Angelpunkt des gesamten Werkes *De veritate*. Vgl. Murnion (2013).

Chenu Folgendes behauptet: „Es scheint, daß die Quaestiones disputatae De veritate von der ersten persönlichen und tiefen Begegnung mit Augustinus angeregt und beeinflußt sind. Man lese sie nicht als die Zerstörung der ungemein reichhaltigen Erfahrung Augustins, sondern als deren Aufnahme in eine andere erkenntnistheoretische Analyse.“<sup>12</sup> Merriell vertritt die Meinung, dass die Quaestio 10 gar kein purer philosophischer Diskurs, sondern vornehmlich ein theologisches Thema sei.<sup>13</sup> Nicht Aristoteles, sondern Augustinus sei die Autorität des ganzen *De veritate*. Die Quaestio 10 enthülle, dass Thomas den Text von Augustinus vor sich habe und über die genaue Bedeutung seiner Worte nachdenke, um den wahren Gedanken des Doktors darzulegen.<sup>14</sup> Merriells Studie hat gewiss zur Erforschung des Verhältnisses zwischen Thomas und Augustinus beigetragen. Aber seine einseitige Interpretation ist offensichtlich.<sup>15</sup> Thomas versucht, den augustinischen *mens*-Begriff mit der aristotelischen Psychologie zu vereinbaren und in diesen Rahmen einzuordnen. Hier erhellt sich Thomas' Auseinandersetzung mit der maßgebenden theologischen Autorität des Augustinus in der neuen Wissenschaft von Aristoteles. Die Konfrontation zwischen Augustinus und Aristoteles versteht sich nicht einfach als Konkurrenz oder Überwindung, sondern als eine vorteilhafte Rekonstruktion des alten theologischen und philosophischen Modells mittels neuer philosophischen Instrumente, ausgehend von Thomas' Projekt der *sacra doctrina* als sapientiale Wissenschaft. In seiner Aneignung des augustinischen Gedankenguts verwirklicht Thomas seine sapientiale Theologie. Daher kann die ganze Quaestio 10 als eine thomasische Reform der augustinischen Psychologie und Interiorität betrachtet werden. Dies betrifft die folgenden Themen: Die Vereinbarung des *mens* mit *anima* anhand der zwei Ternaren Augustins, die trinitarische Anthropologie und die *verbum mentis*-Lehre, die komplette Rezeption der augustinischen Selbsterkenntnislehre mit Rücksicht auf die psychologische Methodologie des Aristoteles und der Weg der Innerlichkeit hinsichtlich des dreifachen Bezugs: Weltbezug, Selbstbezug und Gottbezug. Daher ist die ganze Quaestio 10 ein *mens*-Traktat mit besonderer Rücksicht auf das trinitarische Motiv. Dies wird in der Fragestellung offensichtlich, die Thomas selbst klar formuliert: Der Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Quaestio sei der Geist, weil darin das Bild der Trinität ist.<sup>16</sup> Dieser wichtige *mens*-Traktat besteht aus dreizehn Artikeln. Die Reihenfolge der

<sup>12</sup> Chenu (1982), S. 50, Anm. 58. Vgl. auch die ähnliche Meinung von Sullivan (1963), S. 254-5.

<sup>13</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 98-100. Dort kritisiert er die Meinung von De Beaurecueil und Sullivan, da sie einen starken Akzent auf die aristotelische Psychologie legen und die Funktion der augustinischen Elemente vernachlässigen.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., S. 104.

<sup>15</sup> Zum Verhältnis zwischen Thomas und Augustinus ist das Buch von W. Schneider nützlich. Vgl. Schneider (1930). Des Weiteren, vgl. Drecoll (2016).

<sup>16</sup> Thomas, *Q.D. De ver.*, q. 10 (ed. Leon., t. 22/2, p. 295-46), hier: tit. (p. 295, v. 1-2): „Quaestio est de mente in qua est imago Trinitatis.“ Dazu hat Merriell (1990: 102) zu Recht behauptet: „The subject of question 10 [...]

Artikel spiegelt die aufsteigende Bewegung in Augustins *De Trinitate* wider.<sup>17</sup> Wie in *Super I Sent.* unterscheidet Thomas auch hier ein dreifaches Erkenntnisobjekt des menschlichen Geistes: Die zeitlichen Dinge, die Seele selbst und Gott.<sup>18</sup> Die augustinische Unterscheidung des dreifachen Erkenntnisgebietes liegt der wesentlichen Struktur der Quaestio 10 zugrunde. Merriell (1990: 103) zufolge bildet der siebte Artikel das numerische und konzeptionelle Zentrum im Schema der dreizehn Artikel der ganzen Quaestio. Thomas behandelt die Bestimmung der *mens* (a. 1-3), das Erkenntnisgebiet der zeitlichen Dinge (a. 4-6), die Selbsterkenntnis der Seele (a. 8-10) und die natürliche Gotteserkenntnis (a. 11-13). Die Behandlung der Quaestio 10 nimmt gewissermaßen die Ordnung des Anthropologietraktats in der *Summa theologiae* (I, q. 75-89) vorweg. Ihr Zusammenhang lässt sich durch folgende Tabelle veranschaulichen:

Tab. 3.1: Q.D. De ver., q. 10 und STh I im Vergleich

Q.D. De ver., q. 10		STh I
a. 1-3:	Wesen der Seele und die Seelenpotenzen	q. 75-83
a. 4-6:	Erkenntnis über die materiellen Dinge	q. 84-86
a. 7:	Das trinitarische Bild Gottes im Menschen	q. 93
a. 8-10:	Selbsterkenntnis der Seele	q. 87
a. 11-13:	Gotteserkenntnis	q. 88-89

is not simply man, but rather man related to God. Thomas was not writing a treatise on human cognition, but investigating man's participation of divine truth and his ascent to the knowledge of God.“

<sup>17</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 102: „The series of articles that compose the question follow an order that reflects the order of Augustine's *De Trinitate*. In books 11 to 14 of the *De Trinitate*, Augustine pursues his research for an adequate image of the Trinity by examining the various trinities he discerns in the psychological processes of human cognition. In this research he begins with the process of the sense of sight, and proceeds upwards to the higher powers until he reaches an acceptable image of the Trinity in the operations of knowledge and love of one's self and finally the true image in the knowledge and love of God. There is a similar ascending movement in the order of the articles of Thomas' question.“

<sup>18</sup> Vgl. Q.D. De ver., q. 10, a. 7, co. (ed. Leon., t. 22/2, p. 316, v. 169-73): „Ut igitur cognitionem mentis secundum obiecta distinguamus, triplex cognitio in mente nostra invenitur, cognitio scilicet qua mens cognoscit Deum, et qua cognoscit seipsam, et qua cognoscit temporalia.“ Vgl. auch *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 4, co. (ed. Mand., t. 1, p.120-1). Dort unterscheidet Thomas drei Objekte: *res corporales*, *anima se ipsa* und *Deus*. Hierauf weist Merriell (1990: 103, Anm. 19) zutreffend auf eine feine Abweichung hin: „The slight lexical change from *res corporales* in the *Scriptum* to *temporalia* in the *De veritate* is probably due to the more Augustinian phrasing of the question in the *De veritate* in terms of the contrast between *aeterna* und *temporalia*.“

## 3.2 Die Bestimmung der *mens*: Die Auseinandersetzung mit augustinischen Ternaren (q. 10, a. 1-3)

### 3.2.1 Die Verhältnisbestimmung von *mens* und *essentia animae* (a. 1)

Der erste Artikel der Quaestio 10 setzt mit der Frage ein, ob der Geist, insofern in ihm das Bild der Trinität unterstellt wird, mit dem Wesen der Seele oder mit ihrem Vermögen gleichzusetzen sei.<sup>19</sup> Im *corpus articuli* widmet sich Thomas drei Sachen: (1) Die begriffliche Gemeinsamkeit zwischen dem augustinischen *mens*-Begriff und dem aristotelischen *intellectus*-Begriff; (2) Die Bestimmung der *mens* wie *intellectus* als ein Seelenvermögen im Rahmen der aristotelischen Psychologie; (3) Die primäre und sekundäre Bezeichnung der *mens* als Bild der Dreieinigkeit. Ausgehend von der Etymologie des Wortes „Geist“ (*mens*) aus der Verbform „messen“ (*mensurare*) und rekurrierend aus der Ansicht der aristotelischen Metaphysik, dass ein jedes Ding durch das gemessen wird, was in seiner Gattung das kleinste und das erste Prinzip sei, identifiziert Thomas den Begriff *mens* mit dem Verstand (*intellectus*), insofern nur der Verstand in den Seelenteilen Erkenntnis von den Dingen erhält, indem er diese gleichsam an seinen Prinzipien misst.<sup>20</sup> Weiterhin beschäftigt Thomas sich intensiv damit, wie *intellectus* als ein Seelenvermögen ontologisch zu bestimmen ist. Der Verstand wird angesichts des Aktes (das oben genannte *mensurare*) als Vermögen der Seele (*potentia animae*) bezeichnet. Obwohl sich Thomas hier nicht mit der Realunterscheidung der Seele und ihres Vermögens beschäftigt, ist seine Position leicht einsehbar.<sup>21</sup> Er bezieht sich auf die Autorität des Ps.-Dionysius und will zeigen, dass in allen Geistwesen ihr Vermögen oder ihre Kraft (*vis*) zwischen ihrem Wesen und ihren Akten steht.<sup>22</sup> Dazu verweist Thomas auf eine auffällige Tatsache. Da uns das Wesen der

---

<sup>19</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 1, (ed. Leon., t. 22/2, p. 295-9, v. 1-315), hier: tit. (p. 295, v. 2-5): „Et primo quaeritur utrum mens, prout in ea ponitur imago Trinitatis, sit essentia animae vel aliqua potentia eius.“ Zu Parallelstellen, vgl. *STh I*, q. 79, a. 1; ebd., q. 93, a. 7.

<sup>20</sup> Ebd., co. (p. 296, v. 99-107): „Dicendum quod nomen mentis a mensurando est sumptum; res autem uniuscuiusque generis mensuratur per id quod est minimum et principium primum in suo genere, ut patet in X Metaphysicae; et ideo nomen mentis hoc modo dicitur in anima sicut et nomen intellectus: solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus quasi mensurando eas ad sua principia.“ Vgl. Aristoteles, *Metaph.* X 2 (1052b 31). Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 5, a. 1 (ed. Mand., t. 1, p. 123): „Quandoque dicitur ipse intellectus examinans res, secundum quod mens dicitur a metior metiris, et juxta hoc etiam supra sumitur, quod mens est superior pars animae.“ Merriell (1990: 112) behauptet, dass das Wort *mens* von dem Verb *mensuro* abgeleitet werde und dass es eine abgeleitete Form des einfachen Verbs *metior* sei, aber die gleiche Bedeutung habe: zu messen.

<sup>21</sup> Vgl. Wippel (2000), S. 277f.

<sup>22</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 1, co. (v. 107-12): „Intellectus autem, cum dicatur per respectum ad actum, potentiam animae designat: virtus enim sive potentia, est medium inter essentiam et operationem, ut patet per Dionysium in Caelestis Hierarchiae XI capitulo.“ Thomas wird später seine Ansicht in seinem Anthropologietraktat der *Summa theologiae* klar darstellen. Vgl. *STh I*, q. 75, pr. (ed. Leon., t. 5, p. 194a): „Et quia, secundum Dionysium, XI cap. *Angel. Hier.*, tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet *essentia, virtus et operatio*.“ Es ist bemerkenswert, dass Thomas sich in beiden Stellen absichtlich nicht auf die *De anima* von Aristoteles, sondern auf die theologische Autorität von Dionysius bezieht. Der Grund liegt wohl in dem theologischen Motiv. Das heißt Thomas sieht sich als Theologe und beide Werke sind theologische Abhandlungen.

Dinge unbekannt sei, ihre Kräfte aber durch die Akte bekannt werden, benutzen wir oft die Namen der Kräfte oder Vermögen, um das Wesen zu bezeichnen. Zur Kennzeichnung werde das Wesen eines Dinges entweder durch ein ihm eigenes Vermögen bezeichnet oder durch den äußersten Grad seines Vermögens klassifiziert.<sup>23</sup> Dies betrifft die Klassifizierung der Seelen gemäß verschiedenen Seelenvermögen in *De anima*. Unter den Seelenpotenzen belegt die Pflanzenseele den untersten Grad und wird als nährnde oder vegetative Seele bezeichnet. Die Tierseele erreicht eine höhere Stufe, nämlich die Sinnlichkeit und wird als sensitive Seele benannt. Die höchste Stufe nimmt die Menschenseele ein. Dazu spricht Thomas:

Doch die menschliche Seele erreicht die höchste Stufe unter den Seelenvermögen und wird danach bezeichnet; Darum heißt sie geistige [Seele] und bisweilen auch Verstand und ebenso Geist, insofern aus ihr [geistiger Seele] ein solches Vermögen von Natur aus herausfließt, weil es ihr [geistiger Seele], gegenüber anderen Seelen, eigen ist.<sup>24</sup>

Hier erreicht Thomas eine präzise ontologische Abgrenzung zwischen Seelen und ihren Vermögen. In dieser Ausführung ist die geistige Seele (*anima intellectiva*) als Wesen oder Wesensform der Menschenseele bestimmt.<sup>25</sup> Das enge Verhältnis zwischen der geistigen Seele und dem Verstand bezeichnet Thomas mit der neuplatonischen Terminologie „*effluere*“.<sup>26</sup> Mit diesen terminologischen Präzisierungen wendet Thomas sich nun der Frage zu, inwiefern die *mens* als Bild der Trinität mit dem Wesen der Seele zusammenhängt. Die *mens* ist für Thomas offenbar die höchste Kraft der menschlichen Seele. Das göttliche Bild ist aber nur mit Rücksicht auf das Höchste in uns zu finden. Deswegen schlussfolgert Thomas: „Das Bild wird nur dem Geist nach zum Wesen der Seele gehören, sofern der Geist ihr höchstes Vermögen bezeichnet; und so bezeichnet der Geist, sofern das Bild in ihm ist, nur ein Vermögen der Seele und nicht ihr Wesen; oder wenn er das Wesen bezeichnet, betrifft es nur, sofern aus ihm ein solches

---

<sup>23</sup> Ebd. (p. 296f., v. 112-26): „Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utimur frequenter nominibus virtutum vel potentialium ad essentias designandas. Sed quia nihil notificatur nisi ex hoc quod est sibi proprium, oportet quod, cum aliqua essentia designatur per suam potentiam, quod designetur per potentiam sibi propriam. In potentiis autem hoc communiter invenitur quod illud quod potest in plus potest in minus sed non convertitur, sicut ‚qui potest ferre mille libras potest ferre centum‘, ut dicitur in I Caeli et mundi; et ideo si aliqua res per suam potentiam debeat designari, oportet quod designetur per ultimum potentiae suae.“

<sup>24</sup> Ebd. (v. 133-9): „sed anima humana pertingit ad altissimum gradum inter potentias animae et ex hoc denominator, unde dicitur intellectiva et quandoque etiam intellectus, et similiter mens inquantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quod est sibi proprium prae aliis animabus.“ Die Verwendung von „*natus est* + Inf.“ Bedeutet gemäß Schützs Thomas-Lexikon (art.: *nasci*) „von Geburt aus oder von Natur aus zu demjenigen befähigt oder veranlagt sein, was durch den Infinitiv ausgedrückt wird.“

<sup>25</sup> Das Wesen der menschlichen Seele bezieht sich freilich nicht nur auf die geistigen Vermögen, sondern umfasst auch die übrigen Seelenvermögen des Menschen. Zur *anima intellectiva* bei Thomas, vgl. *STh*, I, q. 75, a. 5; q. 76. Vgl. auch Pöltner (2005).

<sup>26</sup> Vgl. auch *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2.

Vermögen fließt.“<sup>27</sup> So ist die primäre Bezeichnung der *mens* als Bild der Trinität ausschließlich auf die geistige Vermögen der Seele bezogen, und die sekundäre oder übertragene Bezeichnung auf das Wesen der Seele.

Wie bereits aufgezeigt worden ist, liegt der Schwerpunkt des Artikels auf der Auseinandersetzung mit der augustinischen Fragestellung. Dies wird auch in der Einteilung der 16 Pro- und Contra-Argumenten deutlich, da es neun Bezugnahmen auf Augustinus gibt.<sup>28</sup> Im Folgenden wird sich auf das Verhältnis der als Vermögen begriffenen *mens* zu den drei übrigen Vermögen fokussiert. Diesbezüglich ergibt sich die sogenannte Quaternität-Schwierigkeit: Würde das Bild aus einer Dreiheit von Vermögen bestehen und wäre das Subjekt des Bildes, der Geist, auch ein Vermögen, dann würde aus der Trinität eine Quaternität entstehen.<sup>29</sup> Diese Schwierigkeit betrifft arg. 2, 7, 8, 9.

Dem zweiten Einwand begegnet Thomas mit der Frage nach verschiedenen Gattungen von Seelenvermögen. Nach Thomas können die Gattungen von Seelenpotenzen auf doppelte Weise unterscheiden werden: In Hinsicht auf das Objekt (*ex parte obiecti*) und in Hinsicht auf das Subjekt oder auf die Wirkungsweise (*ex parte subiecti sive modi agendi*). Wird sie bezüglich der Objekte unterschieden, ergeben sich fünf Gattungen von Potenzen, die in dem Einwand aufgezählt sind: Ernährungsvermögen, Sinnlichkeit, Streben, Ortsbewegung und Verstand.<sup>30</sup> Wird sie hinsichtlich des Subjekts oder der Tätigkeitsweise unterschieden, so ergeben sich drei Gattungen von Seelenvermögen, nämlich Ernährungsvermögen, Sinnlichkeit und Verstand. Diese Einteilung liegt dem Verhältnis der Tätigkeit der Seele zur Materie in dreifacher Weise zugrunde. Das Ernährungsvermögen ist auf die Materie angewiesen und ist nach Weise des materiellen Aktes (*per modum materialis actionis*) tätig. Obwohl sie nicht zur Materie gehört, ist die Sinnlichkeit auf die Bedingungen der Materie (*condiciones materiae*) angewiesen, wie die Aufnahme der sinnlichen Spezies. Aber bei dem geistigen Teil der Seele (*pars intellectiva*) übersteigt seine Tätigkeit die Materie und die Bedingungen der Materie.<sup>31</sup> Von diesen zwei Klassifizierungsweisen bevorzugt Thomas die zweite, da sie besonders die Wirkungsweise und

---

<sup>27</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 1, co. (v. 140-9): „Patet ergo quod mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius; unde cum secundum id quod est altissimum in nobis divina imago inveniatur in nobis, imago non pertinebit ad essentiam animae nisi secundum mentem prout nominat altissimam potentiam eius: et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae, et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea fluit talis potentia.“

<sup>28</sup> Sie sind arg. 1, 2, 3, 5, 7 und s.c. 1, 3, 5, 6.

<sup>29</sup> Vgl. Merrell (1990), S. 114. Die Frage nach der Quaternität ist genommen aus Krämer (2000), S. 240.

<sup>30</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 1, arg. 2 (v. 13-7): „ponuntur enim in fine I De anima quinque genera communissima potentialium animae, scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum et intellectivum.“ Ebd., ad 2 (v. 165-7): „Si igitur distinguantur ex parte obiecti, sic inveniuntur quinque potentialium animae genera supra enumerata.“ Vgl. Aristoteles, *De an.*, I, 14 (411a 26).

<sup>31</sup> Ebd., ad 2 (v. 182-4): „tertio modo ita quod operatio animae excedat et materiam et materiae condiciones, et sic est pars animae intellectiva.“

die Beschaffenheit des Tätigen ausdrückt. Er zieht hier den Willen als Beispiel heran. Wenn das sinnliche und das geistige Streben (*appetitus sensibilis et intellectualis*) nach ihrer Hinordnung zum Objekt betrachtet werden, erfolgt eine Rückführung auf eine Gattung, denn das Objekt von beiden ist das Gute. Wenn sie aber nach der Wirkungsweise betrachtet werden, gehören sie nicht zu verschiedenen Gattungen. Die Sinnlichkeit betrachtet das hier und jetzt gegenwärtige Objekt und aus diesem Grund richtet sich das sinnliche Streben auf ein partikuläres Gut aus. Das höhere Streben aber zielt auf sein Objekt nach der Weise ab, wie es der Verstand auffasst. In Bezug auf die Wirkungsweise gehört das geistige Streben oder der Wille zu der Gattung der Geistigkeit.<sup>32</sup> Unter Berücksichtigung der zwei Unterscheidungsweisen greift Thomas nun das Verhältnis von *essentia*, *mens* und *potentiae intellectuales* auf. Er beruft sich auf den Grundsatz: Die Tätigkeitsweise folge der Beschaffenheit (*dispositio*) des Tätigen, da je vollkommener ein Agens sei, desto vollkommener sei sein Akt. Der Verstand und der Wille werden der gleichen Zusammengehörigkeit (*coordinatio*) zugeordnet, denn sie gehen aus dem Wesen der Seele hervor, das quasi ihr Subjekt ist. Unter *mens* versteht Thomas eine gewisse Gattung von Seelenvermögen (*quoddam genus potentiarum animae*), sodass unter *mens* alle jene Vermögen begriffen werden, die in ihren Akten völlig von der Materie und den Bedingungen der Materie losgelöst sind. Für Thomas kann daher die *mens* Verstand und Willen begreifen, ohne das Wesen der Seele zu sein.<sup>33</sup>

Zum Verhältnis der *mens* zu den Vermögen bezieht sich Thomas erneut auf Alberts Begriff von *totum potentiale*. Der Geist sei also auch nicht ein gewisses Vermögen neben Gedächtnis, Einsicht und Willen, sondern er sei ein potenzielles Ganzes, das jene drei in sich begreife.<sup>34</sup> Zu

---

<sup>32</sup> Ebd. (v. 184-204): „Secundum igitur has diversas potentiarum animae partitiones contingit aliquas duas potentias animae ad invicem comparatas in idem vel diversum genus reduce: si enim appetitus sensibilis et intellectualis, qui est voluntas, considerentur secundum ordinem ad obiectum, sic reducuntur in unum genus quia utriusque obiectum est bonum: si vero considerentur quantum ad modum agendi, sic reducuntur in diversa genera, quia appetitus inferior reducitur in genus sensitivi, appetitus vero superior in genus intellective: sicut enim sensus non apprehendit suum obiectum sub condicionibus materialibus, prout scilicet est hic et nunc, sic et appetitus sensibilis in suum obiectum fertur, in bonum scilicet particular, appetitus vero superior in suum obiectum tendit per modum quo intellectus apprehendit, et sic quantum ad modum agendi voluntas ad genus intellectivi reducitur.“

<sup>33</sup> Ebd. (v. 204-19): „Modus autem actionis provenit ex dispositione agentis quia quanto fuerit perfectius agens, tanto est eius actio perfectior; et ideo si considerentur huiusmodi potentiae secundum quod egrediuntur ab essentia animae quae est quasi subiectum earum, voluntas invenitur in eadem coordinatione cum intellectu; non autem appetitus inferior qui in irascibilem et concupiscibilem dividitur. Et ideo mens potest comprehendere voluntatem et intellectum absque hoc quod sit essentia animae, inquantum scilicet nominat quoddam genus potentiarum animae, ut sub mente intelligantur comprehendi omnes illae potentiae quae in suis actibus omnino a materia et condicionibus materiae recedunt.“

<sup>34</sup> Ebd., ad 7 (v. 295-302): „ita etiam mens non est una quaedam potentia praeter memoriam, intelligentiam et voluntatem, sed est quoddam totum potentiale comprehendens haec tria; sicut etiam videmus quod sub potentia faciendi domum comprehenditur potentia dolandi lapides et erigendi parietes, et sic de aliis.“ Krämer (2000: 240-1) hat zutreffend auf Thomas' verändertes Verständnis des *totum poentiale* hingewiesen: „Ein Unterschied gegenüber dem bisherigen Gebrauch des Begriffs ergibt sich insoweit, als das ‚totum‘ hier durch die mens und die drei Potenzen gebildet wird, während es im Sentenzenkommentar gerade dazu eingeführt wurde, um die Einheit

der Bezeichnung der *mens* als Subjekt der Vermögen (*subjectum potentiarum*) führt Thomas zwei abweichende Gesichtspunkte ein. Wird *mens* als ein Vermögen verstanden, tritt der Fall nicht ein, dass die *mens* als Subjekt der Vermögen betrachtet werden kann, weil sie sich zum Verstand und Willen wie das Ganze zu seinen Teilen verhält. Insofern der *mens*-Begriff als das Wesen der Seele begriffen werde, könne er als Subjekt der Vermögen genannt werden.<sup>35</sup> Diese Ansicht entspricht seiner Auffassung im *corpus articuli*. Schließlich betont Thomas, bei einem partikulären Vermögen (*potentia particularis*) sei dieses nicht imstande, viele Vermögen in sich zu begreifen, wohl aber bei einem allgemeinen (*generalis*), wie *mens*.<sup>36</sup>

Als Randbemerkung wird sich den hermeneutischen Fragestellungen bei Thomas zugewandt. Das Ziel seiner wissenschaftlichen Bemühungen richtet sich nach der Wahrheit der Sachverhalte. Die exegetisch-historische Auslegung der Texte ist nicht sein Anliegen.<sup>37</sup> In Bezug auf das Bild der Trinität im Menschen achtet Thomas die vielfältigen Bezeichnungen von Augustinus und anderen Heiligen hoch. Aber für ihn ist die Forderung entbehrlich, die Glieder der einen Triade mit denen der anderen Triade in Übereinstimmung zu bringen.<sup>38</sup> Wenn die Triade von *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* mit der Triade von *mens*, *notitia*, *amor* verglichen werden, so korrespondieren *intelligentia* und *voluntas* mit *notitia* und *amor* miteinander. Nach Thomas ist dies bei *memoria* und *mens* nicht der Fall, denn die *mens* alle drei Glieder der anderen Triade umfasst.<sup>39</sup> Während bei Thomas die *mens* ein Vermögen ein *quoddam genus potentiarum animae* bedeutet, bezeichnet sie für Augustinus nicht nur das Wesen der Seele selbst, sondern auch alle Glieder der *memoria*-Triade sind dabei wesentlich mit der *mens* identisch.<sup>40</sup>

---

zwischen der *essentia animae* und den ontologischen, als eigentümliche Akzidentien eingestufteten Seelenpotenzen, auszudrücken.“

<sup>35</sup> Ebd., ad 8 (v. 303-9): „mens non comparatur ad intelligentiam et voluntatem sicut subiectum sed magis sicut totum ad partes prout mens potentiam ipsam nominat; si vero sumatur mens pro essentia animae secundum quod ab ea nata est progredi talis potentia, sic nominabit subiectum potentiarum.“

<sup>36</sup> Ebd., ad 9 (v. 310-5): „una potentia particularis non comprehendit sub se plures; sed nihil prohibet sub una generali potentia comprehendi plures ut partes, sicut sub una parte corporis plures partes organicae comprehenduntur, ut digiti sub manu.“

<sup>37</sup> Vgl. Squire (1951), S. 168: „But I do not think he [Thomas] felt any necessity to determine exactly what Augustine thought was the proper explanation of his intuitions. In saying this I do not mean that his explanation of Augustine's words is not as sincere as it is ingenious. It is a genuine interpretation, but the interpretation of a working philosopher and theologian, not of a historian.“ Weder die akademische Tradition des 13. Jahrhunderts noch seine Einstellung zu anderen Autoren erforderten dies. Vgl. dazu Chenu (1982), S. 138-54 („Die Autorität im Mittelalter“ im vierten Kapitel).

<sup>38</sup> Ebd., ad 3 (v. 220-3): „ab Augustino et aliis sanctis imago Trinitatis in homine multipliciter assignatur: nec oportet ut una illarum assignationum alteri correspondeat.“

<sup>39</sup> Ebd., ad 3 (v. 223-31): „sicut patet quod Augustinus assignat imaginem Trinitatis secundum mentem, notitiam et amorem; et ulterius secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Et quamvis voluntas et amor sibi invicem respondeant, et notitia et intelligentia, non tamen oportet quod mens correspondeat memoriae cum mens omnia tria contineat quae in alia assignatione dicuntur.“

<sup>40</sup> Vgl. Augustinus, *trin.*, 10.11.18 (CCSL 50, p. 330f., v. 29-33, 34-5, 60-3): „Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres uitae sed una uita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed una substantia. Memoria quippe quod uita et mens et substantia dicitur [...] Hoc de



Obwohl Thomas seine Lehre an das psychologische Gedankengefüge des Aristoteles anbaut, scheint es, als versuche er möglichst die älteren mit den neueren Ansätzen in Einklang zu bringen.<sup>41</sup> Als Fazit dieses Artikels lässt sich festhalten, dass Thomas aufgrund seiner doppelten Auffassung von *mens* die zwei komplementären Wahrheiten über Gottes Bild beibehalten kann.<sup>42</sup> Zum einen ist die *mens* in eigentlichem Sinne der höchste Teil der Seelenvermögen, zum anderen ist sie in einem weiteren Sinne das Wesen der Seele.<sup>43</sup> Nur in letzterer Verwendung kann die *mens* bedingt als *subiectum imaginis* gesehen werden.

### 3.2.2 Das Verhältnis von *memoria* und *mens* (a. 2)

Im ersten Artikel wird der Geist als das höchste Vermögen der Seele (a. 1, co.) und als eine Gattung der zwei geistigen Vermögen von Verstand und Willen (a. 1, ad 2) betrachtet. In den zwei sich anschließenden Artikeln folgt Thomas dem traditionellen augustinischen Ternar und beschäftigt sich mit dem Verhältnis der *memoria* zu *mens* und zu *intelligentia*. Zuerst stellt er die Frage, ob das Gedächtnis im Geist sei.<sup>44</sup>

In *Super I Sent.* d. 3 versteht Thomas die *memoria* als eine imagobildende Seelenpotenz mit *intelligentia* sowie *voluntas* und verteidigt die Existenz eines geistigen Gedächtnisses.<sup>45</sup> In *De veritate* nimmt Thomas eine Revision vor. Die Existenz eines geistigen Gedächtnisses bleibt erhalten, aber es wird nicht mehr als ein Vermögen angesehen. In der Auseinandersetzung mit verschiedenen philosophischen Meinungen von Aristoteles, Cicero und Avicenna verteidigt er

---

intellegentia quoque et de uoluntate dixerim [...] Quapropter quando inuicem a singulis et tota et omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis et tota singula simul omnibus totis, et *haec tria unum*, una uita, una mens, una essentia.“ Vgl. Schneider (1930), S. 48.

<sup>41</sup> Vgl. Schneider (1930), S. 50: „Thomas nimmt im Verlaufe seiner Auseinandersetzung mit der augustinischen Ansicht zu immer größeren Konzessionen seine Zuflucht, um mit der Autorität des Kirchenvaters nicht in offenen Widerspruch zu geraten. Daß er trotzdem nicht der Ansicht Augustins gerecht wird, haben wir ja gesehen.“

<sup>42</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 115: „In this way Thomas carefully preserves two complementary truths about the image of God: the image is located in the highest part of the soul, but it is also rooted in the very essence of the soul. In this way, too, he preserves that tension inherent in the scriptural references to the image of God: man is made *to* the image of God, but also man *is* the image of God. In the *De veritate* Thomas comes to consider the image in terms of its dynamic relation to God, but he continues to maintain that the image can never be separated from man's nature.“

<sup>43</sup> Diese zwei komplementären Ansichten sind auf Augustinus zurückzuführen. Sie werden im ersten Pro- und Contra-Argument separat eingeführt. Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 1, arg. 1 (v. 5-9): „Et uidetur quod sit ipsa essentia animae, quia Augustinus dicit IX De Trinitate quod «mens et spiritus non relative dicuntur sed essentiam demonstrant», nonnisi essentiam animae; ergo mens est ipsa animae essentia.“ und Augustinus, *trin.*, 9.2.2 (CCSL 50, p. 295, v. 32-3). Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 1, s.c. 1 (v. 65-8): „anima non habet alias partes nisi suas potentias; sed mens est quaedam pars animae superior, ut Augustinus dicit in libro De Trinitate; ergo mens est potentia animae.“ und Augustinus, *trin.*, 12.3.3 (CCSL 50, p. 357f., v. 1-20).

<sup>44</sup> Thomas, *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 2 (ed. Leon., t. 22/2, p. 299-303, v. 1-258), hier: tit. (v. 1-2): „Secundo quaeritur utrum in mente sit memoria.“ Zu anderen Parallelstellen, vgl. *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1; *STh I*, q. 79, a. 6. Zur Analyse der vorliegenden Textstelle, vgl. Merriell (1990), S. 115-22; Krämer (2000), S. 241-3; Schneider (1930), S. 56-61; Squire (1951), S. 170-1.

<sup>45</sup> Vgl. *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, co. und ad 2 (ed. Mand., t. 1, p. 112-3).

Augustins Einsicht und verdeutlicht sein Wissen zu den wichtigen Abschnitten bezüglich des geistigen Gedächtnisses im 14. Buch von *De trinitate*.<sup>46</sup>

Im *corpus articuli* beginnt Thomas seine Festlegung mit dem allgemeinen Sprachgebrauch des Gedächtnisses, worunter die Kenntnis des Vergangenen (*notitia praeteritorum*) verstanden wird.<sup>47</sup> Während der Verstand nur das Universale betrachtet, sind all das Vergangene, das Gegenwärtige und das hier und jetzt vorhandene Einzelding nur kraft der Sinnlichkeit wahrnehmbar.<sup>48</sup> Da das Gedächtnis im eigentlichen Sinne Rücksicht darauf nimmt, was im Verhältnis zum Jetzt vergangen ist, muss das Gedächtnis nicht zum geistigen Teil, sondern zum sinnlichen Teil der Seele zugeordnet werden, wie es die Meinung des Aristoteles ist.<sup>49</sup> Neben dem sinnlichen Gedächtnis will Thomas auch ein solches im geistigen Teil der Seele annehmen, obwohl es die aristotelische Meinung übersteigt. Die Annahme des Thomas ergibt sich aus der Schwierigkeit im ersten Ansatz, wie sich das Intelligible nach dem Erkenntnisakt verhält oder wo es sich nach dem Erkenntnisakt im Erkennenden befindet. Dazu führt Thomas die Tatsache an, dass die erworbenen Erkenntnisgegenstände kontinuierlich im Intellekt oder im Geist aufbewahrt werden:

Da aber der Verstand nicht nur das Intelligible erkennt, sondern auch erkennt, dass er ein solches Intelligible erkennt, kann der Name Gedächtnis auf die Kenntnis (*notitia*) ausgedehnt werden, durch welche das Objekt doch erkannt wird, von dem früher Kenntnis (*omnis*) besessen wurde, insofern ersichtlich war, dass diese früher besessen wurde, obwohl das Objekt nicht wie in der Vergangenheit auf vorgenannte Weise erkannt wird. Und so kann jede Kenntnis (*omnis notitia*), die nicht von Neuem aufgenommen ist, Gedächtnis genannt werden.<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 116-8. Die Bezugsstelle bezieht sich auf Augustinus, *trin.*, 14.11.14 (CCSL 50A, p. 441-2).

<sup>47</sup> Thomas, *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 2, co. (p. 300, v. 87-9): „Dicendum quod memoria secundum communem usum loquentium pro notitia praeteritorum accipitur.“ Merriell (1990: 118) hat auf die ähnliche Durchführung von Thomas und Augustinus hingewiesen. Augustinus beginne sein Kapitel mit dem gemeinsamen Einwand gegen das geistige Gedächtnis, dass das Gedächtnis der Vergangenheit angehört, was auch eine Position Ciceros ist. Vgl. Augustinus, *trin.*, 14.11.14 (CCSL 50A, p. 441, v. 1-7): „Sed dicet aliquis: ‘Non est ista memoria qua mens sui meminisse perhibetur quae sibi semper est praesens; memoria enim praeteritorum est non praesentium.’ Nam quidam cum de uirtutibus agerent in quibus est etiam Tullius in tria ista prudentiam diuiserunt, memoriam, intelligentiam, prouidentiam, memoriam scilicet praeteritis, intelligentiam praesentibus, prouidentiam rebus tribuentes futuris.“

<sup>48</sup> Vgl. ebd. (v. 89-99), besonders: „Cognoscere autem praeteritum ut est praeteritum, est illius cuius est cognoscere nunc ut nunc; hoc autem est sensus. Sicuti enim intellectus non cognoscit singulare ut est hoc sed secundum aliquam communem rationem [...]“

<sup>49</sup> Ebd. (v. 99-104): „Unde cum memoria secundum propriam sui acceptionem respiciat ad id quod est praeteritum respectu huius nunc, constat quod memoria proprie loquendo non est in parte intellectiva sed sensitiva tantum, ut philosophus probat.“ Die aristotelische Meinung ist gegeben in ebd. arg. 2 (v. 8-10): „Philosophus in cap. *De memoria et reminiscencia* dicit quod memoria non est intellectivi sed primi sensitivi.“ Die Bezugsstelle verweist auf Aristoteles, *De mem.* c. 1, (450a 13).

<sup>50</sup> Ebd. (v. 105-13): „Sed quia intellectus non solum intelligit intelligibile sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile, ideo nomen memoriae potest extendi ad notitiam qua, etsi non cognoscatur obiectum ut in

Zu dieser Kenntnis unterscheidet Thomas zwei Momente: Die Betrachtung aufgrund der gehaltenen Kenntnis (*consideratio secundum notitiam habitam*) ist entweder kontinuierlich oder unterbrochen. Für Thomas erfüllt nur das zweite Moment die Bedeutung des geistigen Gedächtnisses. Dazu erklärt er:

Und so hat sie [die zweite Art] noch mehr Vergangenheitscharakter, weshalb sie auch mehr in eigentlichem Sinne an den Begriff des Gedächtnisses heranreicht; Zum Beispiel wenn wir sagen, wir hätten jenes Ding im Gedächtnis, das wir früher habituell erkannten, aber nicht aktuell (*prius habitualiter cognoscebamus non autem in actu*). In diesem Sinne gehört das Gedächtnis zum geistigen Teil unserer Seele. Und auf diese Weise scheint Augustinus das Gedächtnis aufzufassen, indem er es als einen Teil des Bildes ansetzt. Er will nämlich alles, was habituell im Geist bewahrt wird, ohne aktuell zu werden, zum Gedächtnis rechnen.<sup>51</sup>

In dieser Ausführung sind zwei Gesichtspunkte hervorzuheben. Um die notwendige Existenz des geistigen Gedächtnisses zu begründen, bezieht sich Thomas auf einen habituellen Charakter der erkannten Dinge des Verstandes. Das von Thomas genannte Beispiel ist hier nicht vollständig durchgeführt. Es ist eigentlich auf das Musiker-Bespiel in Augustins *De trinitate* 14.7 bezogen. Dieser Zusammenhang zeigt auf, dass Thomas mit Augustins Traktat bezüglich des Gedächtnisses vertraut ist.<sup>52</sup> Thomas gelingt es, durch den aristotelischen Habitus-Begriff (*habitualiter*), die bewahrende Eigenschaft des Intellekts auf Augustins geistige *memoria* anzuwenden. Demgemäß bewahrt Thomas weiterhin die geistige Beschaffenheit der *memoria* und schafft für sie einen besonderen Raum im Intellekt.<sup>53</sup> Die von Augustinus als ein Ternarglied gesehene *memoria* wird nun von Thomas als eine bewahrende Fähigkeit des Intellekts oder des Geistes (*omne illud quod habitualiter in mente tenetur*) interpretiert. Die damit einhergehenden Schwierigkeiten werden ebenfalls im nächsten Artikel behandelt werden.

---

praeteritione modo praedicto, cognoscitur tamen obiectum de quo etiam prius est notitia habita in quantum aliquis scit se eam prius habuisse; et sic omnis notitia non de novo accepta potest dici memoria.“

<sup>51</sup> Ebd. (v. 117-26): „et sic habet plus de ratione praeteriti, unde et magis proprie ad rationem memoriae attingit, ut scilicet dicamur illius habere memoriam quod prius habitualiter cognoscebamus non autem in actu. Et sic memoria est in parte intellectiva nostrae animae; et hoc modo videtur Augustinus memoriam accipere ponens eam partem imaginis: vult enim omne illud quod habitualiter in mente tenetur ut in actum non prodeat, ad memoriam pertinere.“ Die Bezugstelle ist verwiesen auf Augustinus, *trin.*, 14.7.10 (CCSL 50A, p. 433f.). Vgl. auch Thomas, *STh* I, q. 79, a. 6, ad 2. Die Auffassung der *memoria* als habitueller Bewahrung in der Seele wird im nächsten Artikel näher behandelt werden.

<sup>52</sup> Vgl. die Ausführung von Merriell (1990), S. 118f.

<sup>53</sup> Trotz der Verwendung des geistigen Gedächtnisses besteht nach Schneider (1930: 59) ein Unterschied zwischen Thomas und Augustinus: „Augustinus ist hier vollständig platonisch eingestellt. Der menschliche Geist braucht die in der memoria vorhandenen Begriffe nicht erst aus der Sinnenwelt zu abstrahieren. So spricht Augustinus von einer memoria hominis, ex maxime illa quam pecora non habent, id est, qua res intellegibiles ita continentur, ut non in eam per sensus corporis venerint.“ (k.g.v.m.) Die Bezugstelle ist in Augustinus, *trin.*, 15.23.43 (CCSL 50A, p. 520, v. 8-10). Vgl. dazu Kälin (1921), S. 41-66 („Ursprung der intellektuellen Erkenntnis“).

Thomas' Aneignung der augustinischen Lehre vom geistigen Gedächtnis und seine Auseinandersetzung mit Aristoteles, Augustinus und Avicenna entwickeln sich in seinem Sentenzenkommentar. Am Anfang stellt er in *Super I Sent.* d. 3 die Positionen von Petrus Lombardus und Avicenna gegenüber, dann in *Super IV Sent.* d. 44 Aristoteles kontra Augustinus.<sup>54</sup> In *Super IV Sent.* d. 50, q. 1, a. 2, wo diskutiert wird, ob die getrennte Seele nach dem Tod noch die intelligiblen Spezies kennt,<sup>55</sup> gelangt Thomas zur selben Position wie in *De veritate*. Thomas kritisiert Avicennas Meinung, dass unser möglicher Intellekt (*intellectus possibilis*) die Formen nicht bewahre, nachdem er aufhöre, aktuell zu erkennen.<sup>56</sup> Diese Auffassung weist Thomas zurück und nennt vier Gründe. Zwei davon sind im Rahmen dieser Arbeit relevant. Erstens widersprechen sie der Behauptung des Aristoteles, der unterstellt, dass die Seele der Speicherort der Erkenntnisbilder (*locus specierum*) sei. Folglich sollen die Erkenntnisbilder in der Seele bewahrt werden. Zweitens nehme Augustinus an, dass das Gedächtnis ein Teil des Geistes sei. In ihm werden die intelligiblen Spezies aufbewahrt.<sup>57</sup> Nach dieser Abhandlung tritt die Position des Thomas gegen Avicennas Auffassung bezüglich des geistigen Gedächtnisses scharf hervor. Durch seine geniale Synthese bringt Thomas die zwei scheinbaren heterogenen Lehren in Einklang, indem er einerseits auf Seiten des Aristoteles den weiteren Sinn des Gedächtnisses mit Hilfe der aristotelischen Formel „*anima est locus specierum*“ aufgreift und andererseits, auf Seiten des Augustinus, die *memoria* als die habituell bewahrende Kraft des Intellekts bestimmt.

---

<sup>54</sup> Vgl. Thomas, *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, ad 2 (ed. Mand., t. 1, p. 113): „Memoria enim, secundum quod hic accipitur, abstrahit a qualibet differentia temporis, ut in littera dicitur, quia est praesentium, praeteritorum et futurorum; unde sumitur hic pro memoria quae est potentia sensitivae partis, quae habet organum in postrema parte capitis, et est thesaurus intentionum sensibilium cum sensu, non a sensu acceptarum, ut dicit Avicenna, lib. *De anima*, part. IV, cap. IV.“ Die Gegenüberstellung zwischen Aristoteles und Augustinus, vgl. *Super IV Sent.*, d. 44, q. 3, a. 3, qc. 2, ad 4 (ed. Freté, p. 349b): „sicut in I lib. [d. 3, q. 4, a. 1, ad 2] dictum est, memoria dupliciter sumitur. Quandoque prout est potentia sensitivae partis secundum scilicet quod concernit praeteritum tempus; et hoc modo actus memoriae in anima separata non erit; unde dicit Philosophus in I *De anima* [...], quod hoc corrupto, scilicet corpore, anima non reminiscitur. Alio modo, accipitur memoria prout est pars imaginationis ad intellectivam partem pertinens, secundum scilicet quod ab omni differentia temporis abstrahit, cum non sit tantum praeteritorum, sed etiam praesentium et futurorum, ut Augustinus dicit; et secundum hanc memoriam anima separata memorabitur.“

<sup>55</sup> Zu Parallelstellen, vgl. noch *Q.D. De ver.*, q. 19, a. 1; *STh I*, q. 89, a. 1; *Q.D. De an.*, a. 15; *Quodl.* III, q. 9, a. 1.

<sup>56</sup> Vgl. Thomas, *Super IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 2, co. (ed. Freté, p. 557a-b): „ex opinione Avicennae, lib. VI *Natural.*, part. V, cap. XV, qui dicit, quod intellectus noster possibilis non servat aliquas formas postquam actu intelligere desinit. [...] Oportet autem ut si iterum velit intellectus possibilis considerare quod prius consideravit, de novo se convertat ad intellectum agentem, et de novo species intelligibiles recipiat.“

<sup>57</sup> Ebd. (p. 557b): „Sed haec opinio non videtur esse conveniens. Primo, quia contrariatur manifeste sententiae Philosophi, qui ponit animam esse locum specierum; unde oportet quod species in illa conserventur. Secundo, quia ex quo species in intellectum possibilem imprimuntur, non est probabile eas aboleri, nisi aliqua causa corrumpens eas fuerit; cum multo nobilior recipiantur formae intelligibiles in intellectu possibili quam formae sensibiles in materia prima. Tertio, quia Augustinus, lib. XIV *De Trinit.*, cap. XII [...], ponit partem mentis esse memoriam; et sic in ea species intelligibiles reservantur. Quarto, quia dato quod nullae species intelligibiles remanerent in anima separata, non propter hoc tolleretur quin habitus scientiae remaneret, etiam secundum praedictam opinionem Avicennae.“

In *De veritate* verfehlt Thomas ausdrücklich Augustins Lehre vom geistigen Gedächtnis und disputiert vor allem mit dem Hauptgegner Avicenna.<sup>58</sup> Thomas wiederholt Avicennas Meinung, dass irgendwelche Spezies, die nicht aktuell betrachtet werden, nicht im geistigen Teil, sondern nur im sinnlichen Teil bewahrt werden können, sei es in der Einbildungskraft (*imaginatio*) oder in dem sinnlichen Gedächtnis.<sup>59</sup> Die Spezies im menschlichen Intellekt kann für Avicenna nur temporär existieren, sofern sie aktuell betrachtet wird. Erneute Betrachtung heißt das Fließen der Spezies von Neuem aus dem (einzigen) tätigen Intellekt in den möglichen Intellekt.<sup>60</sup> Dies hat, bemerkt Thomas, zwei Konsequenzen: (1) Das Erlernen bedeutet Besitz einer gewissen Fertigkeit (*habilitas*), die es erleichtert, sich dem tätigen Intellekt zuzuwenden, um die von dort aus fließenden Spezies aufzunehmen; (2) Für Avicenna heißt diese Fertigkeit der Habitus der Wissenschaft (*habitus scientiae*).<sup>61</sup> Folglich schlussfolgert Thomas, das Gedächtnis wäre nach Avicennas Auffassung im Geiste nicht gemäß dem Bewahren der Spezies, sondern gemäß der Fertigkeit, etwas von Neuem aufzunehmen.<sup>62</sup>

Thomas lehnt Avicennas Position aus drei Gründen ab. Da erstens der mögliche Intellekt stabiler als die Sinnlichkeit ist, wird er die Spezies stabiler als der sinnliche Teil halten. Zweitens führt der tätige Intellekt gleichmäßig die Spezies zu, die allen Wissenschaften

<sup>58</sup> Vgl. noch *ScG II*, c. 74; *STh I*, q. 79, a. 6; *Q.D. De an.*, a. 15. Zur Literatur, vgl. Müller (2015a); ders. (2015b); Bourke (1941).

<sup>59</sup> Vgl. Thomas, *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 2, co. (p. 301, v. 128-39): „Avicenna enim in VI De naturalibus ponit quod hoc non contingit – quod anima habitualiter notitiam teneat alicuius rei quam actu non considerat – ex hoc quod aliquae species actu conserventur in parte intellective, sed vult quod species actualiter non consideratae non possunt conservari nisi in parte sensitiva, vel quantum ad imaginationem quae est thesaurus formarum a sensu acceptarum, vel quantum ad memoriam quantum ad intentiones particulares non acceptas a sensibus.“ Vgl. Avicenna, *De anima V*, c. 6 (ed. Van Riet, p. 134f.). Vgl. auch ähnliche Darstellung in *Super IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 2, co. (ed. Fretté, p. 557a). Die Lehre von Avicenna, vgl. Müller (2015a), S. 497-501. Nach Müller (S. 498f.) sei das sinnliche Gedächtnis der Speicher der Intentionen. Die bewahrten Intentionen in Avicennas Auffassung seien nicht Universalien, sondern Einzelheiten.

<sup>60</sup> Ebd. (v. 139-45): „In intellectu vero non permanet species nisi quando actu consideratur, post considerationem vero in eo esse desinit; unde quando iterum actu vult considerare aliquid, oportet quod species intelligibiles de novo fluant in intellectum possibilem ab intelligentia agente.“

<sup>61</sup> Ebd. (v. 145-53): „nec tamen sequitur secundum ipsum, quod quodcumque aliquis de novo debet considerare quae prius scivit, oporteat eum iterum addiscere vel invenire sicut a principio quia relictum est in eo quaedamabilitas per quam facilius se convertit ad intellectum agentem ut ab eo species effluentes recipiat quam prius; et haecabilitas est habitus scientiae in nobis.“ Ferner vgl. auch *STh I*, q. 89, a. 5. Vgl. auch Müller (2015a), S. 500. Des Weiteren, vgl. Hasse (2013).

<sup>62</sup> Ebd. (v. 153-6): „Et secundum hanc opinionem memoria non esset in mente secundum retentionem aliquarum specierum sed secundum habilitatem ad accipiendum de novo.“ Müller (2015a: 500) unterscheidet zwei Arten vom intellektuellen Erlernen: Wissen-wie (knowing how) und Wissen-dass (knowing that). Dazu führt er eine interessante Interpretation aus: „We are used to thinking of intellectual learning as acquisition of a habitual ‚knowing that‘, a kind of propositional knowledge, which latently stays in us until we activate it from within. The focus here is on the actual or potential mode of being of the intelligible content. Avicenna’s model, on the other hand, concentrates on the power of the intellect: it does not acquire a long-standing ‚knowing that‘ but rather a kind of ‚knowing how‘, namely the ability to connect easily with the transcendental agent intellect to get the intelligibles from there whenever one wishes. [...] he conceives of learning as acquiring a dispositional ‚knowing how‘ rather than as a habitual ‚knowing that‘. Afterwards, the human intellect just uses its newly acquired ability to turn to the transcendent universal agent intellect, which functions here as a kind of external hard disk which can be accessed at will by the individual possible intellect and delivers ‚on demand‘.“

unterschiedslos entsprechen, während er keinen eigenen Inhalt besitzt. Daher würde jede erworbene Fertigkeit für die Aufnahme von Spezies zu Spezies für alle Wissenschaften gelten. Dadurch wird eine Person beim Erlernen einer Wissenschaft alle anderen Wissenschaften kennen. Drittens widerspricht diese Meinung der Feststellung des Aristoteles, der die Seele bezüglich ihres geistigen Teils als den Speicher der Spezies annimmt.<sup>63</sup> In Anlehnung an die Auffassung seiner Zeitgenossen, dass die geistigen Spezies nach der aktuellen Betrachtung im möglichen Intellekt bleiben und ihre Ordnung der Habitus der Wissenschaft sei, stellt er schließlich seine eigene Interpretation des geistigen Gedächtnisses vor: „Die Kraft, wodurch unser Geist die geistigen Spezies nach der aktuellen Betrachtung bewahren kann, wird Gedächtnis genannt. Und das entspricht der eigentlichen Bedeutung des Gedächtnisses mehr.“<sup>64</sup> Anlässlich der Widerlegung zu Einwand vier und sieben expliziert Thomas seine Auffassungen des möglichen Intellekts. Über den Übergang vom aktuellen Erfassen (*actu apprehendere*) zum Bewahren (*retinere*),<sup>65</sup> der durch das Gedächtnis vorausgesetzt ist, deutet Thomas auf den inneren Zusammenhang zwischen dem möglichen Intellekt und der Spezies. Eine Spezies kann aufgrund der geistigen Weise (*intelligibiliter*) in dem möglichen Intellekt vorhanden sein und sich damit auf dreifache Weise verhalten: In reiner Potenz, in reinem Akt und in der Mitte davon. Der mittlere Zustand heißt habituelles Erkennen (*habitualiter cognoscere*). Aus dieser Erkenntnis wird der mögliche Intellekt durch den Willen zu voller Aktualität geführt.<sup>66</sup> In der Erwiderung zum Einwand sieben weist Thomas zudem auf einen anderen entscheidenden Aspekt der menschlichen Erkenntnis hin. Im Unterschied zu den Engeln ist der mögliche

---

<sup>63</sup> Ebd. (v. 156-74): „Sed ista opinio non videtur rationabilis: primo quia, cum intellectus possibilis sit stabilioris naturae quam sensus, oportet quod species in eo recepta stabilius recipiatur; unde magis possunt in eo conservari species quam in parte sensitiva. Secundo quia intelligentia agens aequaliter se habet ad influendum species convenientes omnibus scientiis; unde si in intellectu possibili non conservarentur aliquae species sed solaabilitas ad convertendum se ad intellectum agentem, aequaliter remaneret homo habilis ad quodcumque intelligibile, et ita ex hoc quod homo addisceret unam scientiam, non magis sciret illam quam alias. Et praeterea hoc videtur expresse contrarium sententiae Philosophi in III De anima qui commendat antiquos de hoc quod posuerunt animam esse locum specierum quantum ad intellectivam partem.“ Vgl. Aristoteles, *De an.*, III, c. 4 (429a 27).

<sup>64</sup> Ebd. (v. 175-82): „Et ideo alii dicunt quod species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actuale considerationem, et harum ordinatio est habitus scientiae; et secundum hoc vis qua mens nostra retinere potest huiusmodi intelligibiles species post actuale considerationem, memoria dicitur. Et hoc magis accedit ad propriam significationem memoriae.“ Die unbenannten Zeitgenossen sind z. B.: Albertus Magnus, *De homine*, a. 2.4.5 (ed. Colon., t. 27/2, p. 439-42, v. 40f.); Albertus Magnus, *De anima*, III, tr. 3, c. 9-11 (ed. Colon., t. 7/1, p. 219-23); Bonaventura, *In I Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2. (ed. Quaracchi, t. 2, p. 902-3).

<sup>65</sup> Das ist der Position Avicennas ähnlich. Vgl. ebd. arg. 4 (v. 20-31).

<sup>66</sup> Vgl. ebd. ad 4 (v. 193-206): „Ad quartum dicendum quod in intellectu possibili differt actu apprehendere et retinere, non ex eo quod species sit in eo aliquo modo corporaliter, sed intelligibiliter tantum. Nec tamen sequitur quod semper intelligatur secundum illam speciem, sed solum quando intellectus possibilis perfecte fit in actu illius speciei; quandoque vero est imperfecte in actu eius, scilicet quodammodo medio inter puram potentiam et purum actum, et hoc est habitualiter cognoscere, et de hoc modo cognitionis reducitur in actum perfectum per voluntatem quae, secundum Anselmum, est motor omnium virum.“ Zur dreifachen Unterscheidung von *intellectus in actu*, *in habitus* und *in potentia*, vgl. dazu noch *STh* I, q. 79, a. 6, ad 3; Aristoteles, *De an.*, II, 5 (417a 21 - b1); Müller (2015a), S. 502f.

Intellekt des Menschen in oben genannten drei Verhältnissen jeweils auf die Phantasmen angewiesen. Sowohl beim Erwerben einer geistigen Spezies als auch beim Erwecken einer habituellen Erkenntnis muss sich der mögliche Intellekt, zur Aktualisierung, den Phantasmen zuwenden.<sup>67</sup>

In diesen Ausführungen ist Thomas' starke Anlehnung an die erkenntnistheoretisch-psychologische Lehre des Aristoteles deutlich erkennbar. Auf der anderen Seite ist sein Versuch, sich das wichtigste augustinische Element in der Lehre der Selbstpräsenz des Geistes und Gottes in der Seele anzueignen, nicht zu vernachlässigen. In *Super I Sent.*, d. 3 hat Thomas sich damit beschäftigt. In *Q.D. De ver.*, q. 10 führt er das Thema an vielen Stellen fort. Hier greift er es erneut anlässlich der Frage nach dem Gedächtnis des Geistes selbst und dem Gottesgedächtnis in der Seele auf, die sich im Argument fünf und sechs (arg. 5, 6) beziehungsweise Gegenargument zwei (s.c. 2) ergibt. Die Einwände fünf und sechs zählen die *memoria* nicht zum Geist, zumal sie als ein Bestandteil des Bildes Gottes von Sinnlichkeit und Zeitlichkeit frei sein muss.<sup>68</sup> Dazu erwidert Thomas:

Der Geist hat den Bildcharakter (*est ad imaginem*) besonders inne, sofern er sich auf Gott und auf sich selbst richtet. Er selbst aber ist sich gegenwärtig und Gott ist ihm ebenso gegenwärtig (*ipsa autem est sibi praesens et similiter Deus*), ehe irgendwelche Spezies von den Sinnen empfangen werden. Und überdies wird der Geist vom Besitz der Gedächtniskraft (*vis memorativa*) ausgesprochen, nicht sofern er etwas aktuell bewahrt, sondern sofern er fähig ist, etwas zu bewahren (*[aliquid] potens tenere*).<sup>69</sup>

Hier deutet Thomas die zwei Grundzüge des Geistes hinsichtlich seiner Bildlichkeit: Die Gegenwart des Geistes (*praesentia mentis*) und die Gegenwart Gottes im Geist (*praesentia Dei*). Sie können nicht durch das Abstrahieren einer stofflichen Sache zustande kommen, da die

---

<sup>67</sup> Ebd. ad 7 (v. 216-32): „Ad septimum dicendum quod nulla potentia potest aliquid cognoscere nisi convertendo se ad obiectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo <se> ad colorem; unde, cum phantasma hoc modo se habeat ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per Philosophum in III De anima, quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se intellectus habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem nisi convertendo se ad phantasma. Et ideo sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatis ad actu considerandum antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit; secus autem est de angelis, quorum intellectus obiectum non est phantasma.“ Vgl. Aristoteles, *De an.*, III, 7 (431a 14).

<sup>68</sup> Ebd. arg. 5 (p. 299f., v. 32-38): „anima non memoratur antequam aliquid apud se retineat; sed antequam aliquas species recipiat a sensibus, a quibus omnis cognitio nostra oritur, quas retinere possit, est ad imaginem; cum ergo memoria sit pars imaginis, non videtur quod memoria possit esse in mente.“; ebd. arg. 6 (v. 39-44): „mens secundum quod est ad imaginem Dei, fertur in Deum. Sed memoria non fertur in Deum; est enim memoria eorum quae cadunt sub tempore; Deus autem est omnino supra tempus. Ergo memoria non est in mente.“

<sup>69</sup> Ebd. ad 5 (v. 207-14): „Ad quintum dicendum quod mens est ad imaginem praecipue secundum quod fertur in Deum et in seipsam; ipsa autem est sibi praesens et similiter Deus antequam aliquae species a sensibilibus accipiantur. Et praeterea mens non dicitur habere vim memorativam ex hoc quod aliquid actu teneat sed ex hoc quod est potens tenere.“ Des Weiteren, vgl. Putallaz (1991), S. 272f.; Meyer (2002), S. 144f.

geistige Seele und Gott höher sind als die stofflichen Dinge.<sup>70</sup> Wenn ihre Gegenwärtigkeit vor aller Sinneserfahrung ist, muss ihr Zustandekommen durch einen anderen Weg erklärt werden. Dafür spielt die Gedächtniskraft des Geistes eine entscheidende Rolle. Diese Kraft (*vis*) wird hier als die Potenz, etwas zu bewahren, bezeichnet.<sup>71</sup> Diese Festlegung stimmt mit Thomas' Hauptlösung im *corpus articuli* überein, dass das Gedächtnis im Geist eine Art Potenz für die Bewahrung der Erkenntnisbilder ist.<sup>72</sup> In Zusammenhang mit der Gottebenbildlichkeitslehre kann festgestellt werden, dass das Gedächtnis die zwei Grundzüge des Geistes umfasst, nämlich die Selbstgegenwart des Geistes und die Gegenwart Gottes.<sup>73</sup> Thomas' Antwort verweist auch auf seine „vermittelnde Lösung“ zwischen aristotelischer und augustinischer Erkenntnislehre.<sup>74</sup> Weiter wird die *memoria* im nächsten Artikel als „die Kenntnis von etwas habituell bewahren“ (*notitiam alicuius habitualiter tenere*)<sup>75</sup> gekennzeichnet. Daraus ergibt sich, dass bei Thomas die *praesentia* des Geistes beziehungsweise des Gottes mit *notitia* und *memoria* gleichgesetzt werden kann. Natürlich ist sie für Thomas keine angeborene Idee wie bei Bonaventura. Die Selbstgegenwart des Geistes und die Gegenwart Gottes im Geist kann als *habitus naturalis* oder *praesentia habitualis* (nicht *actualis*) der *principia* betrachtet werden.<sup>76</sup>

<sup>70</sup> Vgl. dazu *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, ad 3.

<sup>71</sup> Dazu hat Merriell (1990: 121) angemerkt: „The term *vis* is not a precise term, and for Thomas it has a wider application than the term *potentia*, which usually refers in psychological matters to a proper faculty.“

<sup>72</sup> Vgl. auch *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 2, co. (p. 301-2, v. 178-81): „et secundum hoc vis qua mens nostra retinere potest huiusmodi intelligibiles species post actualem considerationem, memoria dicitur.“

<sup>73</sup> Dazu hat Krämer (2000: 243, Anm. 36) eine Anmerkung geäußert: „Dieses Festhalten wird so allgemein verstanden, daß es dem aktuellen Erfassen einer species auch vorausliegen kann und damit auch die Selbstgegenwart des Geistes und die Gegenwart Gottes in ihm mitumfaßt (a. 2, ad 5).“ Das Ergebnis ist von großer Tragweite.

<sup>74</sup> In Zusammenhang mit dem historischen Kontext hat Bruch eine zutreffende Bemerkung aufgestellt. Vgl. Bruch (1946), S. 64 (zitiert aus Krämer, ebd.): „Er [sc. Thomas] ist sich dabei sehr wohl der Schwierigkeit bewußt, die sich aus der Tatsache ergibt, daß der Mensch doch schon von Natur aus ein Bild der Dreifaltigkeit ist, bevor er überhaupt die memoria mit Erkenntnisinhalten gefüllt hat (a. 2, obi. 5). Die beiden Franziskaner [sc. Alexander von Hales und Bonaventura] wie auch Albert brauchten sich mit dem Problem nicht zu befassen, da sie für die wesentlichen Objekte der Bildpotenzen, nämlich Gott und die Seele, eine angeborene Idee bzw. eine direkte Wesenserkenntnis anahmen. Wenn Thomas den Erfordernissen der menschlichen Gottebenbildlichkeit gerecht werden, andererseits aber auch seinen aristotelischen Standpunkt, nach dem alle Erkenntnis von den Sinnen herrührt, nicht preisgeben will, sieht er sich vor die Aufgabe gestellt, eine vermittelnde Lösung zu finden, die neben den a posteriori gewonnenen auch nativistischen (apriorischen) Momenten beim Erkenntnisvorgang der genannten Objekte Gott und Seele Raum gewährt. Der Weg, den der Aquinate zu diesem Zweck in *De ver.* einschlägt, verläuft zum Teil noch auf augustinischem Gebiet, bewegt sich im Übrigen aber geradlinig in aristotelischer Richtung. Den Fundamentalsatz augustinischer Erkenntnislehre, daß vor aller Sinneserfahrung die Seele wie auch Gott dem menschlichen Geiste gegenwärtig ist (10,2 ad 5), gibt Thomas nicht preis, versteht ihn aber in einem besonderen Sinne.“ (k.g.v.m.)

<sup>75</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 3, co. (p. 305, v. 166-73): „etsi memoria non sit potentia distincta ab intelligentia prout intelligentia sumitur pro potentia, tamen invenitur trinitas in anima etiam considerando ipsas potentias secundum quod una potentia, quae est intellectus, habet habitudinem ad diversa, scilicet ad tenendum notitiam alicuius habitualiter.“

<sup>76</sup> Vgl. Mayer (2002), S. 130f. Die ähnliche Meinung vgl. auch Oeing-Hanhoff (1963a); Oeing-Hanhoff (1963b).



Die angesprochenen Themen werden in kommenden Artikeln weiter ausgeführt. Hier genügt es die grundlegende These von Thomas durch folgende Tabelle darzustellen:<sup>77</sup>

Tab. 3.2: Die zwei Grundzüge des Geistes in Bezug auf Bild Gottes

<i>praesentia sui / mentis</i>	= <i>memoria sui</i>	= <i>notitia sui</i>
<i>praesentia Dei</i>	= <i>memoria Dei</i>	(= <i>notitia Dei</i> )

Ein ähnlicher und relevanter Gedanke ergibt sich aus Gegenargument zwei. Dieses besagt, dass Augustins These „*memoria proprie accepta se habet aequaliter ad omne tempus*“ mit Vergils Verwendung für die Nicht-Vergesslichkeit des Odysseus in Verbindung und dadurch in Gefahr gebracht wird.<sup>78</sup> Die Aussage, dass der Ithaker Odysseus sich selbst nicht vergessen hat, bedeutet, dass er sich an sich selbst erinnert.<sup>79</sup> Thomas erlaubt die Verwendung der *memoria* auf etwas Gegenwärtiges bezogen nur insofern, wie etwas Vergangenes in Betracht gezogen wird, zumindest bezüglich der Erkenntnis selbst.<sup>80</sup> Demgemäß kann behauptet werden, so Thomas, dass jemand sich selbst vergesse oder in Erinnerung habe, insofern er die vergangene Erkenntnis bezüglich seiner selbst, der sich gegenwärtig ist, nicht bewahre oder bewahre.<sup>81</sup> Aus Thomas' Antwort lässt sich feststellen, dass die *praesentia mentis* gewissermaßen als eine

<sup>77</sup> Weitere Diskussion zur *memoria sui* und *memoria Dei*, vgl. a. 3; a. 7, ad 2; a. 8, ad 1, ad 9. Des Weiteren, vgl. auch Sullivan (1963), S. 255-8; Merriell (1990), S. 145f.

<sup>78</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 2, s.c. 2 (p. 300, v. 65-73): „Praeterea, illud quod se habet aequaliter ad omne tempus non concernit aliquod tempus particulare; sed *memoria etiam proprie accepta se habet aequaliter ad omne tempus*, ut dicit Augustinus XIV De Trinitate, et probat per dicta Virgilii qui proprie nomine memoriae et oblivionis usus est; ergo memoria non concernit aliquod tempus particulare sed omne; ergo ad intellectum pertinet.“ (k.g.v.m.) Vgl. Augustinus, *trin.*, 14.11.14 (CCSL 50A, p. 441-2); Der Bezugnahme auf Vergil, vgl. ebd. (p. 442, v. 18-9): „nec talia passus Vlixes, oblitusque sui est Ithacus discrimine tanto.“ Die vorliegende Thematik ist nicht nur für das diskutierte Problem, das wir in *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, arg. 1 und ad 1 behandelt haben, sondern auch für den nächsten Artikel relevant.

<sup>79</sup> Vgl. die Ausführung des Augustinus in *trin.*, 14.11.14 (CCSL 50A, p. 442, v. 20-7): „Vergilius enim cum sui non oblitum diceret Vlixem, quid aliud intellegi uoluit nisi quod meminere sui? Cum sibi ergo praesens esset, nullo modo sui meminisset nisi et ad res praesentes memoria pertineret. Quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur qua fit ut ualeant reperi et recordari, sic in re praesenti quod sibi est mens memoria sine absurditate dicenda est qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intellegi et utrumque sui amore coniungi.“ (k.g.v.m.) Hier stellt Augustinus fest, dass die Selbstgegenwart des Geistes seine Erinnerung an sich konstituiert. Vgl. auch Brittain (2012), S. 324f; Markus (1967), S. 371f.

<sup>80</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 2, ad s.c. 2 (p. 302, v. 238-43): „Ad secundum dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quod memoria potest esse de praesentibus obiectis; nunquam tamen potest dici memoria nisi consideretur aliquid praeteritum ad minus ex parte ipsius cognitionis.“ Zur weiteren Diskussion, vgl. Schneider (1930), S. 59.

<sup>81</sup> Vgl. ebd. (v. 243-6): „[...] et secundum hoc etiam dicitur aliquis sui oblivisci vel memorari in quantum *de seipso, qui est praesens sibi*, non conservat vel conservat praeteritam cognitionem.“ (k.g.v.m.) Nach Schneider (1930: 59) betrifft dies die weitere Bedeutung der *memoria* bei Augustinus, nämlich „*memoria als habituelles Selbstbewußtsein*“. Die Antwort des Thomas zeigt seine Vertrautheit mit der Augustinusstelle. Vgl. bes. Augustinus, *trin.*, 14.11.14 (CCSL 50A, p. 442, v. 23-7): „Quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur qua fit ut ualeant reperi et recordari, sic in re praesenti quod sibi est mens memoria sine absurditate dicenda est qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intellegi.“

natürliche *memoria* deuten lassen kann, da das Selbstbewusstsein oder die Selbstgegenwart des Geistes als Grundlage für das Phänomen der Vergessenheit oder Erinnerung dient.

Abschließend lässt sich festhalten, dass Thomas unter *memoria* in erster Linie die Kraft versteht, wodurch unser Geist die geistigen Spezies behalten kann. Das entspricht besonders dem aristotelischen Ansatz. Aber sein Mittelweg in *Q.D. De ver.* ist markant, da er die augustinischen Elemente beibehalten will. Der Geist als ein geistiges Dasein ist höher als die stofflichen Dinge und davon unberührt. Wie kann die Selbstgegenwart des Geistes durch die stofflichen Dinge zustande kommen? Neben dem aristotelischen Modell, das den Wechsel des Intellekts von der Potenz zum Akt durch Erwerbung einer geistigen Spezies betont, bietet das augustinische Gedankengut Thomas die Möglichkeit, den menschlichen Geist aus einer anderen Perspektive zu betrachten. Diese Perspektive wird kontinuierlich in kommenden Artikeln erscheinen.

### 3.2.3 Die Verhältnisbestimmung von *memoria* und *intelligentia* (a. 3)

Der dritte Artikel befasst sich mit der Frage, ob sich das Gedächtnis von der Einsicht wie ein Vermögen von den anderen unterscheidet.<sup>82</sup> Hier geht es um die genaue Bestimmung des *memoria*-Begriffs in Bezug auf die Einsicht (*intelligentia*). In *Super I Sent.* d. 3, q. 4 wird die *memoria* im lockeren Sinn als ein eigenständiges Vermögen der geistigen Seele zugeordnet und als *virtus retinendi* definiert.<sup>83</sup> Dabei wird die Symmetrie zwischen der göttlichen Dreiheit und der menschlichen Geiststruktur bezüglich der Dreiheit von *memoria-intelligentia-voluntas* bestätigt. In *Q.D. De ver.* wird die *memoria* erst im letzten Artikel als eine bewahrende Kraft (*vis retinendi*) der *mens* bestimmt.<sup>84</sup> Des Weiteren erfolgt in diesem Artikel der Versuch, die *memoria* von der *intelligentia* zu differenzieren. Es wird offensichtlich, dass Thomas sich nicht mehr durch die herkömmliche scholastische Leidenschaft für die Symmetrie einschränken lässt, sondern er entscheidet sich, direkt mit den Texten Augustins umzugehen und damit ein neues Deutungsmodell zu entwickeln, das nicht nur das ontologische Verhältnis zwischen *memoria* und *intelligentia*, sondern auch die damit verbundene Gottesebenenbildlichkeitslehre erklärt. Bevor auf Thomas' Feststellung im *corpus articuli* eingegangen wird, ist es vorteilhaft, zuerst den augustinischen Terminus *intelligentia* in Betracht zu ziehen. Nach Merriell dienen das

---

<sup>82</sup> Thomas, *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 3, tit. (p. 303, v. 1-3): „Tertio quaeritur utrum memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia.“ Zum gesamten Artikel, vgl. die Leonina Edition in p. 303-5, v. 1-206. Zur Diskussion, vgl. Merriell (1990), S. 122-32; Krämer (2000), S. 243-47.

<sup>83</sup> Vgl. *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, co. (ed. Mand., t. 1, p. ): „omnis proprietates consequens essentiam animae secundum suam naturam, vocatur hic potentia animae, sive sit ad operandum sive non. [...] Ista ergo virtus retinendi dicitur hic potentia memoriae.“

<sup>84</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 2, co. (p. 301-2, v. 178-81): „secundum hoc vis qua mens nostra retinere potest huiusmodi intelligibiles species post actualem considerationem, memoria dicitur.“

Argument drei und vier als Grundlage für Thomas' Analyse der augustinischen Ternare in Bezug auf Akt, Habitus und Vermögen.<sup>85</sup> Im Argument drei ist der Hauptteil des vierzehnten Buches über Augustins doppelte Auffassung von *intelligentia* angeführt, um zu beweisen, dass die *intelligentia* von *memoria* auf keine Weise unterschieden ist.<sup>86</sup> Zum einen heißt *intelligentia* etwas erkennen, woran wir aktuell denken (*intelligere illud quod actu cogitamus*). In diesem Sinn bedeutet *intelligentia* „ein Erkennen im Akt“ (*intelligere in actu*) und wird als eine Tätigkeit des Gedächtnisvermögens gesehen.<sup>87</sup> Zum andern heißt *intelligentia* etwas erkennen, was wir nicht aktuell betrachten (*intelligere illud quod non actu consideramus*). Daher wird sie dem Gedächtnisvermögen zugerechnet.<sup>88</sup> Sie kann nach dem anschließenden Argument als „ein Erkennen im Habitus“ (*intelligere in habitu*) bezeichnet werden. Das vierte Argument führt zwei gegenseitige Beweise aus: Ersterer ist ein der avicennischen Position ähnlicher Beweis, der eine Exklusionsthese, im Verhältnis zwischen *memoria* und *intelligentia*, vollzieht. Der zweite Beweis hingegen führt eine Inklusionsthese durch.<sup>89</sup> Diese Einführung zu *intelligentia* bereitet die Feststellung des Thomas im Artikelkern (*corpus articuli*) vor.

---

<sup>85</sup> Vgl. die Ausführung von Merriell (1990), S. 124-6. Er behauptet: „Of all the arguments the most significant are the third and fourth arguments for the identification of memory with intellect. These two arguments in effect form one concise examination of the Augustinian term *intelligentia*. Although it is often correct to translate this word as ‚intellect‘, the Latin does not necessarily refer to the faculty of intellect. It can also refer to the act or the habitual state of understanding.“ (ebd., S. 124) Am Ende schließt er: „Thus the pair of the third and fourth arguments prepares the ground for Thomas' own analysis of the Augustinian triads in terms of act, habit, and faculty.“ (ebd., S. 126)

<sup>86</sup> Diese Unterscheidung findet sich vor allem im siebten Kapitel des vierzehnten Buches wider, eingeführt mit dem berühmten Beispiel eines in vielen Disziplinen bewandten Menschen. Vgl. Augustinus, *trin.*, 14.7.9-14.7.10 (CCSL 50A, p. 433-5, v. 1-72), bes. (v. 1-6): „Quapropter diligentius illud consideremus exemplum quod adhibuimus ubi ostenderetur aliud esse rem quamque non nosse, aliud non cogitare, fierique posse ut nouerit homo aliquid quod non cogitat quando aliunde, non inde cogitat. Duorum ergo uel plurimum disciplinarum peritus quando unam cogitat, aliam uel alias etiam si non cogitat nouit tamen.“ Das erwähnte Beispiel vom gelernten Menschen ist verwiesen auf ebd., 14.6.7 (p. 432, v. 34-7): „Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae nouit eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis eius nisi unde cogitat; cetera in arcana quadam notitia sunt recondita quae memoria nuncupatur.“ Es ist zu beachten, dass Thomas das Beispiel des in vielen gelernten Menschen im *corpus articuli* weiter verwendet.

<sup>87</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 3, arg. 3 (p. 303, v. 19-28): „Praeterea, intelligentia accipitur dupliciter secundum Augustinum XIV De Trinitate: uno modo prout dicimur intelligere illud quod actu cogitamus, alio modo prout dicimur intelligere illud quod non actu consideramus; sed intelligentia secundum quam illud tantum dicimur intelligere quod actu cogitamus est intelligere in actu, quod non est potentia sed operatio alicuius potentiae, et sic non distinguitur a memoria sicut potentia a potentia.“

<sup>88</sup> Ebd. (v. 29-41): „[...] secundum vero quod intelligimus ea quae non actu cogitamus, nullo modo a memoria distinguitur sed ad memoriam pertinet, quod patet per Augustinum XIV De Trinitate ubi sic dicit «Si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit, et interiorem intelligentiam qua se intelligit, et interiorem voluntatem qua se diligit, ubi haec tria simul semper sunt, sive cogitarentur sive non cogitarentur, videbitur quidem imago Trinitatis ad solam memoriam pertinere»; ergo intelligentia nullo modo distinguitur a memoria sicut potentia a potentia.“ Das von Thomas angeführte Zitat ist erstaunlicherweise fast identisch mit dem Text Augustins. Vgl. Augustinus, *trin.*, 14.7.10 (CCSL 50A, p. 434, v. 43-8). Ferner ist es bemerkenswert, dass die von Thomas genannten Textstellen und angeführten Gedanken über die doppelte Auslegung der augustinischen *intelligentia* als Grundlage für seine weitere Ausführung in der *Summa Theologiae* (I, q. 79, a. 7, ad 1; q. 93, a. 7, ad 3) dienen werden.

<sup>89</sup> Ebd., arg. 4 (v. 42-53): „Si dicatur quod intelligentia est quaedam potentia secundum quam anima est potens actu cogitare, et sic etiam intelligentia qua non dicimur intelligere nisi cogitantes, distinguitur a memoria sicut potentia a potentia. — Contra, eiusdem potentiae est habitum habere et uti habitu; sed intelligere non cogitando

In den letzten zwei Artikeln ist festgelegt, dass die *mens*, als höchster Teil der Seelenvermögen, nur zwei geistige Vermögen, nämlich den Intellekt und den Willen umfasst und dabei die *memoria* als eine bewahrende Kraft dem Intellekt zugeordnet wird. Anschließend bestimmt Thomas weiterhin das ontologische Verhältnis zwischen *memoria* und *intelligentia*. In seiner Darstellung ist besonders die Auseinandersetzung mit zwei Perspektiven bemerkbar: Einerseits das theologisch-trinitarische Motiv Augustins und andererseits die philosophisch-psychologische Seite des Aristoteles.

In Bezug auf das trinitarische Bild in der Seele stellt Thomas sein neues Verständnis für die betreffende Problematik und seine Beherrschung der augustinischen Gedanken im vierzehnten Buch von *De Trinitate* dar. Thomas stützt sich auf die Idee der Nachahmung (*imitatio*) und unterscheidet das Bild der Dreieinigkeit in der Seele auf zwei Arten: Eine vollkommene und eine unvollkommene Nachahmung.<sup>90</sup> Thomas interpretiert den zweiten augustinischen Ternar von *memoria-intelligentia-voluntas* als eine vollkommene Nachahmung aufgrund der vollkommenen Akte, die durch Augustins Verbunslehre erklärt werden:

Die Seele ahmt die Dreieinigkeit vollkommen nach, sofern sie sich erinnert, aktuell erkennt und aktuell will (*meminit, intelligit actu et vult actu*). Dies ist so, weil in jener unerschaffenen Dreieinigkeit die mittlere Person in der Dreieinigkeit das Wort (*Verbum*) ist. Aber ohne ein aktuelles Denken (*sine actuali cogitatione*) kann ein Wort nicht sein. Gemäß dieser Betrachtungsweise der vollkommenen Nachahmung bezeichnet Augustinus das Bild in dieser Dreieinigkeit, nämlich Gedächtnis, Einsicht und Wille, insofern das Gedächtnis die habituelle Kenntnis (*habitualis notitia*), die Einsicht ein aktuelles Denken (*actualis cogitatio*), das aus jener Kenntnis hervorgeht (*prodire*) und der Wille eine aktuelle Bewegung des Willens, die aus dem Denken ausgeht (*procedere*), bedeuten.<sup>91</sup>

Im Rahmen seines Deutungsversuches zeigt Thomas deutlich, dass er sich direkt an Augustins *De Trinitate* anlehnt:

---

est intelligere in habitu, intelligere autem cogitando est uti habitu; ergo ad eandem potentiam pertinet intelligere non cogitando et intelligere cogitando, et sic per hoc non diversificatur intelligentia a memoria sicut potentia a potentia.“ Der letztere Beweis bemüht sich darum, dass die *intelligentia* sowohl in *intelligere cogitando* als auch in *intelligere non cogitando* (*intelligere in habitu*) zum Gedächtnisvermögen gehört. D.h. die *intelligentia* wird nicht als ein separates Vermögen gesehen. Deswegen ist Merriells Interpretation zu weit gegangen, wenn er behauptet: „In the fourth argument Thomas presents the third possible signification of intelligentia: the faculty of understanding. Thomas does not mention Augustine because he seems to have realized that Augustine does not explicitly consider the parts of the image as faculties.“ (vgl. Merriell 1990: 125)

<sup>90</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 3, co. (p. 304, v. 86-9): „Dicendum quod imago Trinitatis in anima potest assignari dupliciter: uno modo secundum perfectam imitationem Trinitatis, alio modo secundum imperfectam.“

<sup>91</sup> Ebd. (v. 89-102): „Anima quidem perfecte Trinitatem imitatur secundum quod meminit, intelligit actu et vult actu; quod ideo est quia in illa Trinitate increata media in Trinitate persona est Verbum, verbum autem esse non potest sine actuali cognitione. Unde secundum hunc modum perfectae imitationis assignat Augustinus imaginem in his tribus: memoria, intelligentia et voluntate, prout memoria importat habituales notitias, intelligentia vero actuales cognitionem ex illa notitia procedentem, voluntas vero actuales voluntatis motum ex cogitatione procedentem.“

Und das ist ausdrücklich offenkundig aus seiner Behauptung im vierzehnten Buch *Über die Dreieinigkeit* ableitbar, da er behauptet: „Weil dort“, nämlich im Geist, „ein Wort nicht sein kann ohne Denken. Wir denken nämlich alles, was wir mit jenem inneren Wort (*interius verbum*) sprechen, das nicht der Sprache irgendeines Volkes angehört. So wird dieses Bild eher in jenen dreien erkannt, im Gedächtnis nämlich, in der Einsicht und im Willen. Jesnes Vermögen nenne ich nun aber die Einsicht, durch welche wir denkend einsehen; und das den Willen, der jenen Spross mit seinem Ursprung eint.“<sup>92</sup>

Bezüglich thomasischer Auffassung der vollkommenen Nachahmung sind einige Bemerkungen zusammenfassend aufzuführen:

- (1) Die vorliegende Unterscheidung der doppelten Nachahmung hängt mit Thomas' Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Akten zusammen.<sup>93</sup> Dies bezieht sich einerseits auf das metaphysische Prinzip von Akt und Potenz und andererseits auf das psychologische Theorem der *essentia-potentia-habitus-actus*-Relation sowie auf der Notwendigkeit der Phantasiebilder für den möglichen Intellekt. Daher werden von Thomas alle unvollkommenen Akte, deren Seinsweise sich sowohl in *essentia* als auch in *potentia* und in *habitus* befinden, habituellen Zuständen zugerechnet. Das ist methodisch ein wichtiger Schritt für Thomas, um das augustinische Erbe, insbesondere alle Eigenschaften, die mit *memoria* zu tun haben, wie die naturhafte *praesentia mentis*, mit dem aristotelischen System in Einklang zu bringen und die zwei heterogenen Elementen zusammenzusetzen. Dies ist in seiner Behandlung der Selbsterkenntnislehre im achten Artikel besonders ersichtlich.
- (2) Anhand des strengen metaphysisch-psychologischen Gefüges des Aristoteles versucht Thomas den augustinischen *memoria-intelligentia-voluntas*-Ternar in Bezug auf den vollkommenen Akt zu interpretieren. Thomas findet seine Lösung in Augustins Verburslehre. Ein Wort kann einen Endpunkt eines Erkenntnisaktes oder Willensaktes

---

<sup>92</sup> Ebd. (v. 102-12): „Et hoc expresse patet ex hoc quod dicit in XIV De Trinitate sic dicens «Quia ibi», scilicet in mente, «verbum esse sine cogitatione non potest; cogitamus enim omne quod dicimus illo interiori verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam, in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia, voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam qua intelligimus cogitantes, et eam voluntatem quae istam prolem parentemque coniungit.“ Vgl. Augustinus, *trin.*, 14.7.10 (CCSL 50A, p. 434-5, v. 49-57). Thomas' Ausführung ist fast identisch mit der Augustins. Interessant ist die Auslassung einer Beschreibung zum Gedächtnis. Vgl. die fett gedruckte Wörter in ebd. (v. 53-7): „Hanc autem nunc dico intellegentiam qua intellegimus cogitantes, **id est quando eis repertis quae memoriae praesto fuerant sed non cogitabantur cogitatio nostra formatur**, et eam uoluntatem siue amorem uel dilectionem quae istam prolem parentemque coniungit.“ Die angeführte Stelle berührt die permanenten Grundzüge des menschlichen Geistes, nämlich die innere *memoria sui*, *intelligentia sui* und *voluntas sui*. Des Weiteren, vgl. Booth (1978), bes. S. 219f.

<sup>93</sup> Auf dies ist von Merreill (1990: 127 u. Anm. 95) hingewiesen worden. Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 2, ad 4 (p. 302, v. 196-203): „Nec tamen sequitur quod semper intelligatur secundum illam speciem, sed solum quando intellectus possibilis perfecte fit in actu illius specie; quandoque vero est imperfecte in actu eius, scilicet quodam modo medio inter puram potentiam et purum actum, et hoc est habitualiter cognoscere.“

bedeuten.<sup>94</sup> In der angeführten Passage interpretiert Thomas die *memoria* als eine habituelle Kenntnis. Er bezieht den Begriff *intelligentia* auf den Akt des Denkens, als ob er aus dem Gedächtnis ausgehe. Und schließlich deutet er *voluntas* als einen vollständigen Willensakt, der aus dem vorausgehenden Denken hervorgeht. Statt der herkömmlichen Auffassung des Bildes als ein Ternar von drei Vermögen, wie er es selbst in *Super I Sent.* vollzogen hat, entwickelt Thomas hier eine neue Interpretation des Bildes, in Bezug auf die Akte des Intellekts und Willens, anhand des wichtigen Abschnitts in *De Trinitate* XIV. Es ist zu bemerken, dass Thomas in dieser Phase die Bildlichkeit des Menschen nicht explizit anhand der zwei Hervorgänge des Wortes und der Liebe betrachtet. Dies werden wird im siebten Artikel diskutiert.

- (3) Die doppelte Auffassung der Nachahmung resultiert aus seiner Interpretation im Schlüsselkapitel in *De trinitate* 14.7. Aus der Verbunslehre zieht Thomas den aktiven Aspekt und aus dem Musiker-Beispiel, das bald zu behandeln ist, folgert Thomas den habituellen oder potenziellen Aspekt. Die Frage, ob Thomas den Text gemäß dem gesamten Denksystem Augustins richtig interpretiert, ist eine andere hermeneutische Frage. Dies kann im Rahmen dieser Arbeit nicht behandelt werden.<sup>95</sup> Zumindest ist Thomas' Interpretation durch den Textzusammenhang berechtigt.
- (4) In *Super I Sent.*, d. 3 wird der *memoria*-Ternar (in q. 4, a. 5) getrennt von dem *mens*-Ternar (in q. 5, a. 1) behandelt. Aufschlussreich wird die augustinische Pluralität, durch Thomas' Bemühungen, in eine einzige normative Subjektivitätsstruktur aufgelöst, nämlich in die seelische Struktur von *essentia-potentia-habitus-actus*.

Hingegen versteht Thomas die unvollkommene Nachahmung in der Bezeichnung nach Habitus und Vermögen (*secundum habitus et potentias*). Er weist den ersten augustinischen Ternar von *mens-notitia-amor* der unvollkommenen und niedrigeren Ebene der Habitus und Vermögen zu. So wird der Geist als ein Vermögen bezeichnet, Kenntnis und Liebe aber als die darin vorhandenen Habitus.<sup>96</sup> Die Bestimmung des Geistes als ein Vermögen hat Thomas im ersten

<sup>94</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 4, a. 1, ad 1 (ed. Leon. t. 22/1, p. 120, v. 224-8): „cum verbum interius sit id quod intellectum est nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus, verbum interius semper requirit intellectum in actu suo qui est intelligere.“ Zur weiteren Diskussion über *verbum interius* bei Thomas, vgl. Lonergan (1997); Mayer (2002), S. 267-92; Nissing (2006), S. 35-247 („Teil I: ‚Verbum vocis‘ und ‚actus rationis‘: Die Sprache und ihre Prinzipien“) und hier, S. 134f.

<sup>95</sup> Vgl. dazu die Studie von Booth (1978).

<sup>96</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 3, co. (p. 304, v. 113-9): „Imago vero secundum imperfectam imitationem est quando assignatur secundum habitus et potentias, et sic assignat Trinitatis imaginem in anima in IX De Trinitate quantum ad haec tria: mens, notitia et amor, ut mens nominet potentiam, notitia vero et amor habitus in ea existentes.“ Vgl. Augustinus, *trin.*, 9.12.18 (CCSL 50, p. 310, v. 75-8): „Et est quaedam imago trinitatis, ipsa mens et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa uerbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia.“ Im Sentenzenkommentar begreift Thomas den Geist als *essentia* und die übrigen zwei Ternarglieder als *habitus consubstantiales*. Vgl. *Super I Sent.*, d. 3, q. 5, a. 1, co. (ed. Mand., t. 1, p. 124): „haec assignatio sumitur secundum essentiam et habitus consubstantiales“.

Artikel vorgenommen. Es bleibt zu klären, wie die Kenntnis und die Liebe als Habitus begriffen werden können. Damit nimmt Thomas eine neue Interpretation vor, indem er zeigt, dass Augustins Verwendung der *notitia* und *intelligentia* auf eine habituelle Erkenntnis bezogen ist:

Und gleichwie bei der Kenntnis hätte er so die habituelle Einsicht (*intelligentiam habitualement*) unterstellen können: Beides kann nämlich habituell aufgefasst werden, wie aus der Stelle im XIV. Buch *Über die Dreieinigkeit* hervorgeht: „Können wir etwa mit Recht sagen: ‚Dieser Musiker kennt (*novit*) zwar die Musik, aber jetzt sieht er sie nicht ein (*intelligit*), weil er nicht an sie denkt (*eam non cogitat*); die Geometrie aber sieht er jetzt ein, weil er jetzt an sie denkt‘? Absurd ist, soviel sich sagen lässt, eine solche Meinung.“<sup>97</sup>

Das von Augustin genommene Beispiel eines Musikers, der gerade über die Geometrie nachdenkt, hilft Thomas zu erklären, wie der habituelle Zustand zu erklären ist und jenen von dem Zustand abzugrenzen, der sich im aktuellen Nachdenken einer anderen Sache befindet. Nach dieser Deutung rechnet Thomas also die habituelle Kenntnis und die habituelle Liebe der *memoria* zu, da sie am Anfang seiner Antwort als *habitualis notitia* definiert ist. Dazu nennt Thomas einen anderen Beleg aus demselben Abschnitt gleichen Werkes.<sup>98</sup>

Es wurde festgestellt, dass Thomas' Auffassung der doppelten Nachahmung der Trinität in der Seele eng mit seiner Ansicht der psychologischen und normativen Subjektivitätsstruktur verknüpft ist, nämlich mit dem Gefüge von *essentia-potentia-habitus-actus*. Zurückkehrend zur Ausgangsfragestellung der Unterscheidung der *memoria* von der *intelligentia* als ein anderes Vermögen, räumt Thomas schließlich seitens der Position Augustins ein, dass angesichts der Ebenbildlichkeitslehre eine Dreieinigkeit der Vermögen in der Seele zu finden sein kann.<sup>99</sup> Dazu führt Thomas wieder die Autorität Augustins auf:

Doch weil die Akte in den Vermögen die Wurzeln ihrer Existenz haben (*sunt radicaliter*), wie die Wirkungen in den Ursachen, so kann auch die vollkommene Nachahmung, die gemäß dem Gedächtnis, der aktuellen Einsicht und dem aktuellen Willen ist, ursprünglich (*originaliter*) in den Vermögen gefunden werden,

---

<sup>97</sup> Ebd. (v. 119-27): „Et sicut posuit notitiam, ita ponere potuisset intelligentiam habitualement: utrumque enim habitualiter accipi potest, ut patet ex hoc quod dicit in libro XIV De Trinitate «Numquid recte possumus dicere: iste musicus novit quidem musicam, sed nunc eam non intelligit, quia eam non cogitat; intelligit vero nunc geometriam, hanc enim nunc cogitat? Absurda est quantum apparet ista sententia».“ Vgl. Augustinus, *trin.*, 14.7.9 (CCSL 50A, p. 433, v. 7-10). Vgl. die deutlichere Darstellung von Thomas in *STh* I, q. 93, a. 7, ad 3 (ed. Leon., t. 5, p. 409b): „Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent; quae nihil est aliud, secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiae et amoris.“

<sup>98</sup> Ebd. (v. 128-31): „Et sic secundum hanc assignationem haec duo, quae sunt notitia et amor habitualiter accepta, ad memoriam tantum pertinent, ut patet per auctoritatem eiusdem in obiciendo inductam.“ Hier bezieht sich Thomas auf den dritten Einwand, den wir oben schon behandelt haben.

<sup>99</sup> Vgl. dazu auch Merriell (1990), S. 130: „Finally, Thomas grants that the image may also be understood as a triad of faculties.“

aufgrund deren die Seele sich erinnern, aktuell erkennen und wollen (*meminisse, intelligere actualiter et velle*) kann, wie sich durch die eingeführten Wörter Augustins zeigt.<sup>100</sup>

Die Darstellung des Thomas will zeigen, dass in den Seelenvermögen gewissermaßen eine naturhafte Dreiheit vorhanden sein muss, wodurch die vollkommene Nachahmung der Trinität in der aktuellen Ebene zustande kommt (*potest originaliter inveniri in potentiis secundum quas anima potest meminisse, intelligere actualiter et velle*). Demgemäß ist die traditionelle Bezeichnung des Bildes gemäß den Vermögen (*secundum potentias*) gewissermaßen vertretbar. Diese Bezeichnung kann nicht unter der Voraussetzung angenommen werden, dass die *memoria* ein distinktes Vermögen, im Gegensatz zu der *intelligentia*, ist. Anschließend setzt Thomas sich mit der Frage der Abgrenzung der *memoria* auseinander.<sup>101</sup> Als Maßstab führt er zunächst eine philosophische Betrachtungsweise über die Unterscheidung der Seelenvermögen an und gibt ein Beispiel an.<sup>102</sup> In seiner Analyse wird die *memoria* hinsichtlich des geistigen und sinnlichen Teils der Seele differenziert. Gemäß der philosophischen Ansicht, dass sich die Vermögen nach der Verschiedenheit der Objekte unterscheiden, kann die geistige *memoria* nicht ein selbständiges Vermögen, nicht distinkt vom Intellekt sein. Wie die Farbe das eigentümliche Objekt für das Sehvermögen ist, ungeachtet dessen, dass die Farbe eine kalte und warme oder eine süße und bittere ist, so ist der Unterschied des Gegenwärtigen, Vergangenen und Zukünftigen akzidentell für den Gegenstand des Intelligiblen. Deswegen ist für Thomas die geistige *memoria* vom Intellekt nicht unterscheidbar, da beide das Intelligible als ihr Objekt nehmen.<sup>103</sup> Wenn aber vor allem die sinnliche *memoria* berücksichtigt wird, die sich auf das

---

<sup>100</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 3, co. (v. 132-9): „Sed quia actus sunt in potentiis radicaliter sicut effectus in causis, ideo etiam perfecta imitatio, quae est secundum memoriam, intelligentiam actualem et voluntatem actualem, potest originaliter inveniri in potentiis secundum quas anima potest meminisse, intelligere actualiter et velle, ut per verba Augustini inducta patet.“ (k.g.v.m.) Wie Merriell (1990: 130f.) richtig zeigt, verweist der augustinisches Text auf das erste Gegenargument. Vgl. ebd. s.c. 1 (v. 60-69): „Sed contra est quod Augustinus dicit XIV De Trinitate, quod secundum hoc anima est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum Deum et conspiciendum potest; sed potest anima conspiciere secundum potentiam; ergo imago in anima attenditur secundum potentias; sed imago in anima attenditur secundum quod haec tria in ea inveniuntur: memoria, intelligentia, et voluntas; ergo haec tria sunt tres potentiae distinctae.“ (k.g.v.m.) Vgl. Augustinus, *trin.*, 14.4.6 (CCSL 50A, p. 428, v. 5-10): „[...] ita quamvis ratio uel intellectus nunc in ea sit sopitus, nunc paruus, nunc magnus appareat, numquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana; ac per hoc si secundum hoc facta est ad imaginem dei quod uti ratione atque intellectu ad intellegendum et conspiciendum deum potest.“ (k.g.v.m.)

<sup>101</sup> Ebd. (v. 140-3): „Et sic imago attendetur secundum potentias; non tamen hoc modo quod memoria possit esse, in mente alia potentia praeter intelligentiam, quod sic patet.“ Darauf zielt Thomas' Darstellung ab.

<sup>102</sup> Ebd. (v. 143-51): „Potentiae enim non diversificantur ex diversitate obiectorum nisi diversitas obiectorum sit ex his quae per se accidunt obiectis secundum quod sunt talium potentiarum obiecta. unde calidum et frigidum, quae colorato accidunt, in quantum huiusmodi, non diversificant potentiam visivam: eiusdem enim visivae potentiae est videre coloratum calidum et frigidum, dulce et amarum.“ Obwohl Thomas hier den Namen des Aristoteles nicht erwähnt, ist das genannte Prinzip eigentlich ein aristotelisches. Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 1, arg. 2; ad 2. Mir scheint, dass Thomas wohl in dieser Phase mit aristotelischen Texten in *De anima* wenig vertraut ist.

<sup>103</sup> Ebd. (v. 151-61): „Quamvis autem mens sive intellectus aliquo modo cognoscere possit praeteritum, tamen cum indifferenter se habeat ad cognoscenda praesentia, praeterita et future, differentia praesentis et praeteriti est accidentaliter intelligibili in quantum huiusmodi; unde quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria, non



Gegenwärtige als Gegenwärtiges richtet, so ergibt sich, dass sie nicht zum Intellekt gehört und ein besonderes Vermögen darstellt.<sup>104</sup>

Trotz der Aussage, dass das geistige Gedächtnis als ein selbständiges Vermögen neben dem Intellekt zu verstehen ist, behält Thomas am Schluss die traditionelle Ansicht bei, dass das Bild in der Seele gemäß einer Dreiheit der Vermögen betrachtet werden kann, insofern der Intellekt in seiner doppelten Funktion angesichts der aktuellen und habituellen Ebene die beiden Rollen von *memoria* und *intelligentia* ersetzt.<sup>105</sup> Dies ist weiter mit dem Begriff „*notitia*“ verbunden, der zuvor im zweiten Artikel behandelt wurde und im achten Artikel erwähnt werden wird.

### **3.3 Das erste Gebiet der Verstandeserkenntnis: Die Erkenntnis der materiellen Dinge und das Problem der Erkenntnisquelle (q. 10, a. 4-6)**

Nachdem Thomas in den ersten drei Artikeln den Geist als Bild der Dreieinigkeit und das ontologische Gefüge des Bildes untersucht hat, widmet sich Thomas, in den übrigen Artikeln (a. 4-13), dem größeren Thema der intellektuellen Erkenntnis des Geistes. Hinsichtlich der Verstandeserkenntnis unterscheidet Thomas drei Erkenntnisgebiete: Die materiellen Dinge (a. 4-6), die Selbsterkenntnis der Seele sowie ihre Zustände (a. 8-10) und die Gotteserkenntnis (a. 11-13). Diese Vorgehensweise hat zwei Bedeutungen: Einerseits zeigt sie Thomas' Betrachtungsweise über die Erkenntnisgegenstände. Die menschliche Erkenntnis beginnt mit den für Menschen bekannteren und einfachsten Gegenständen (Sinnesdingen) und geht dann weiter über die Selbsterkenntnis zu den schwierigsten Erkenntnisgegenständen, den göttlichen. Andererseits zeigt sie ebenfalls Thomas' Methode zur Innerlichkeit des Menschen. Im Vergleich zu *Super I Sent.*, d. 3 scheint Thomas' vorliegende Behandlung systematisch zu sein.

---

tamen potest esse ut potentia quaedam per se distincta ab aliis per modum quo philosophi de distinctione potentialium loquuntur.“

<sup>104</sup> Ebd. (v. 161-6): „[...] sed hoc modo solummodo inveniri potest memoria in parte animae sensitiva quae fertur ad praesens in quantum est praesens; unde si debeat ferri in praeteritum, requiritur aliqua altior virtus quam ipse sensus.“ Vgl. auch ebd., a. 2, co. (p. 300, v. 87-104); Schneider (1930), S. 59-60.

<sup>105</sup> Ebd. (v. 166-76): „Nihilominus tamen, etsi memoria non sit potentia distincta ab intelligentia prout intelligentia sumitur pro potentia, tamen invenitur trinitas in anima etiam considerando ipsas potentias secundum quod una potentia, quae est intellectus, habet habitudinem ad diversa, scilicet ad tenendum notitiam alicuius habitualiter et ad considerandum illud actualiter, sicut etiam Augustinus distinguit rationem inferiorem a superiori secundum habitudinem ad diversa.“ (k.g.v.m.) Über Augustins Unterscheidung zwischen *ratio superior* und *inferior*, vgl. Schneider (1930), S. 54-56, 60f. Vgl. auch die Zusammenfassung von Merriell (1990: 131): „Although this identity of memory and intellect might appear to threaten the distinction of the parts of the image of the Trinity, Thomas maintains that there is a sufficient diversity of function between memory and intellect to reflect the distinction between the divine Persons. In effect, it is the same difference as that between the actual and habitual functions of the one faculty of intellect [...]. Thus the traditional triad of faculties stands, but its weakness is revealed in the doubling of one faculty to play the two roles of *memoria* and *intelligentia*.“ Weiteres zur Schwierigkeit über die doppelte Struktur der Selbsterkenntnis in Bezug auf *nosse* und *cogitare*, vgl. Katayanagi (2014).

Dazu zieht Thomas die Wichtigkeit der Sinneserkenntnis bei menschlicher Erkenntnis in Betracht. Das methodologische Vorgehen wird offenbar von Thomas in *STh* I, q. 84-88 weiter angewandt.<sup>106</sup> Das erste Erkenntnisgebiet stellt die materiellen Dinge zur Diskussion. Diesbezüglich sind zwei Hauptthemen interessant: Die Erkennbarkeit der materiellen Dinge durch Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes und das Problem der Erkenntnisquelle.

### 3.3.1 Die Erkenntnis der materiellen Dinge und der singulären Materien (a. 4-5)

In seiner zweibändigen historischen Untersuchung über den philosophischen Begriff „*species intelligibilis*“ vertritt Spruit die These, dass Thomas als erster in der Geschichte des Sentenzenkommentars die Spezies als formales Erkenntnisprinzip auffasse.<sup>107</sup> Es ist nicht die Aufgabe der vorliegenden Arbeit seine These zu prüfen. Aber seine Beobachtung ist dennoch interessant, da er besonders auf die relevante Darstellung in *De veritate* q. 10, a. 4 und a. 6 hingewiesen hat.<sup>108</sup>

Thomas' Beschäftigung mit der Wahrheitsproblematik ist zuvor in *De veritate* q. 1 begonnen worden. Für ihn heißt Wahrheit Angleichung des Dinges und des Verstandes (*adaequatio rei et intellectus*). Diese Angleichung ist eine Anpassung des Erkennenden an das erkannte Ding. Folglich ist die besagte Anpassung Ursache der Erkenntnis (*assimilatio dicta est causa cognitionis*).<sup>109</sup> Demgemäß ist die genannte Anpassung im Erkenntnisbegriff des Thomas von Bedeutung. Diese Anpassung trägt in der mittelalterlichen Psychologie den Namen Ähnlichkeit oder Abbild (*similitudo*) der Dinge. Das Abbild der Dinge fungiert als „das konstituierende Moment der Erkenntnis“. Durch jenes wird der doppelte Charakter der Erkenntnis zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt dargestellt.<sup>110</sup>

Im vierten Artikel wird untersucht, ob der Geist die materiellen Dinge erkennt.<sup>111</sup> Thomas stützt sich bei dieser Frage erneut auf das *modus*-Prinzip. Zunächst präsentiert Thomas eine

<sup>106</sup> Vgl. *STh* I, q. 84, prol. (ed. Leon., t. 5, p. 313a): „Prima autem consideratio [cognitionis animae intellectivae] erit tripartita: primo namque considerabitur quomodo anima intelligit corporalia, quae sunt infra ipsam; secundo, quomodo intelligit seipsam, et ea quae in ipsa sunt; tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quae sunt supra ipsam.“

<sup>107</sup> Spruit (1994), S. 157: „The view of the species as formal cognitive principle makes its first appearance in Aquinas' commentary to the *Sentences*.“; ebd., Anm. 218: „Only from ca. 1250, this issue of knowledge ‚per species‘ begins to appear in commentaries to the *Sentences*.“ Spruit bezieht sich auf folgende Stelle: Thomas, *Super II Sent.*, d. 3, q. 3, a. 1; d. 17, q. 1-2.

<sup>108</sup> Vgl. Spruit (1994), S. 156-74.

<sup>109</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 1, a. 1, co. (ed. Leon., t. 22/1, p. 5, v. 162-6): „Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis, sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris cognoscit colorem.“

<sup>110</sup> Vgl. dazu Olañeta (2015), S. 87-93 („Die *similitudo* als das konstituierende Moment der Erkenntnis“).

<sup>111</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 4 (ed. Leon., t. 22/2, p. 305-8, v. 1-187), hier: tit. (v. 1-2): „Quarto quaeritur utrum mens cognoscat res materiales.“ Zur Parallelstelle, vgl. *Q.D. De ver.*, q. 2, a. 6; *STh* I, q. 84, a. 1. Zur Einführung des Thomas über die intellektuelle Erkenntnis der materiellen Einzeldinge bei Thomas, vgl. Schneider (1930), S.

allgemeine Definition der Erkenntnis: „Jede Erkenntnis vollzieht sich gemäß einer Form, die im Erkennenden das Prinzip der Erkenntnis ist.“<sup>112</sup> Eine aufzunehmende Form kann auf zweierlei Arten betrachtet werden: (1) Gemäß ihrem Vorhandensein in dem Erkennenden; (2) Gemäß ihrer Beziehung zu dem Ding, dessen Ähnlichkeit sie ist. Im Rahmen der ersten Hinsicht wird der Erkennende zur aktuellen Erkenntnis gebracht. In der zweiten Hinsicht wird allerdings eine bestimmte Erkenntnis von einem Erkennbaren festgelegt.<sup>113</sup> Daher richtet sich die Art und Weise, wie ein Ding erkannt wird, nach der Aufnahmeweise des Erkennenden, nämlich nach der Beschaffenheit (*conditio*) des Erkennenden, indem die Form nach seiner Seinsweise aufgenommen wird. Demzufolge braucht das erkannte Ding sich nicht nach der Seinsweise des Erkennenden zu richten, noch nach der Seinsweise, wie die Form im Erkennenden existiert. Daraus zieht Thomas sein Resultat: „Darum verhindert es nicht, dass durch Formen, die auf immaterielle Weise im Geist existieren, materielle Dinge erkannt werden.“<sup>114</sup>

Die Heterogenität der zwei Naturen, der Immaterialität des Geistes und der Materialität der extramentalen Dinge, stellt den zentralen Aspekt bezüglich der intellektuellen Erkenntnis äußerer Gegenstände dar. Mittels der doppelten Hinsicht der Form stellt Thomas zwei entscheidende Punkte fest. Zum einen hebt die Aufnahme einer Form die eigene Natur der beide nicht auf. Zum anderen ist der Geist imstande durch Formen die materiellen Dinge zu erkennen. Mit Hilfe der Repräsentation der Form wird das erkannte Ding geistig erfasst.

Die von Thomas vorgenommene Erkenntnisdefinition betrifft nicht nur den Menschen, sondern auch Gott und die Engel. Ihre Verschiedenheit liegt in der Aneignungsweise. Während der Mensch Erkenntnis von den extramentalen Dingen empfängt, empfangen Gott und die Engel jene durch sich selbst.<sup>115</sup> Da Thomas zuvor die göttliche in q. 2 und die engelhaftige Erkenntnis

---

28-36; South (1996), S. 93-8; Pasnau (1997), S. 105-113 („Form and likeness in Aquinas“); Perler (2004), S. 31-105; Spruit (1994), S. 156-74; Schumacher (1905), S. 33-94; Sladeczek (1926a).

<sup>112</sup> Ebd., a. 4, co. (p. 306, v. 57-9): „Dicendum quod omnis cognitio est secundum aliquam formam quae est in cognoscente principium cognitionis.“

<sup>113</sup> Ebd. (v. 59-67): „Forma autem huiusmodi dupliciter potest considerari: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente, alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere, sed secundum respectum secundum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum.“

<sup>114</sup> Ebd. (v. 67-76): „[...] et ideo modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis in quo forma recipitur secundum modum eius. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum illum modum quo forma, quae est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente; unde nihil prohibet per formas quae in mente immaterialiter existunt res materiales cognosci.“

<sup>115</sup> Vgl. ebd., (p. 307, v. 77-85): „Hoc autem differenter contingit in mente humana quae formas accipit a rebus, et in divina vel angelica quae a rebus non accipiunt. In mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quandam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam; unde formae quae sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum.“; ebd. (v. 102-112): „Sed formae rerum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum quod est communiter formae et materiae; unde et formae illae respiciunt materiam et formam immediate, non unum per alterum; et similiter formae intellectus angelici quae sunt similes formis mentis divinae, quamvis non sint causae rerum. Et sic mens nostra de rebus materialibus immaterialem cognitionem habet; mens vero divina et angelica materialia immaterialius et tamen perfectius, cognoscit.“

in q. 8 untersucht hat, braucht auf diese nicht näher eingegangen werden. Kurz gefasst sind die Erkenntnisweisen bei Menschen charakteristisch als *per speciem* zu bezeichnen, bei Gott und Engeln dagegen als *per essentiam*. Diese Unterscheidung wird in der Diskussion über die Selbsterkenntnis der Seele (a. 8) näher behandelt.

Im letzten Artikel wird die geistige Erkenntnisfähigkeit von den stofflichen Dingen festgestellt. Thomas befasst sich damit im fünften Artikel und stellt die Frage, ob unser Geist die singulären Materien (*materialia in singulari*) erkennen könne.<sup>116</sup> Fortsetzend mit der Schlussfolgerung am Erkenntnisprinzip bezüglich der doppelten Funktion der Form weist Thomas darauf hin, dass die Form, wegen ihrer universalen Beschaffenheit, nur universale Erkenntnis (*cognitio universalis*) vermitteln und folglich nur die universale Materie (*materia in universali*) mitteilen kann.<sup>117</sup> Bei Thomas ist das Individuationsprinzip die bezeichnete Materie (*materia signata*), die unter bestimmten Dimensionen existiert und von welcher ausgehend sich die Form individuiert.<sup>118</sup> Daraus schlussfolgert Thomas, dass unser Geist das Singuläre nicht unmittelbar erkennen kann, sondern indirekt durch die sinnlichen Kräfte, die ihrerseits unmittelbar mit dem Singulären in Verbindung stehen.<sup>119</sup> Diese mittelbare Erkenntnisweise kennzeichnet Thomas als akzidentell (*per accidens*), sofern sich der Geist durch seine kontinuierliche Verbindung mit den sinnlichen Kräften mit dem Singulären zu vermischen vermag.<sup>120</sup> Diese Verbindung (*continuatio*) kann auf doppelte Weise betrachtet werden: Einmal in Bezug auf gewisse Reflexion (*quaedam reflexion*) und außerdem in Bezug auf die partikuläre Vernunft (*ratio particularis*), nämlich das Denkvermögen (*potentia cogitativa*).<sup>121</sup> Dadurch kann der Geist gewisse Erkenntnis von dem Singulären empfangen.

---

<sup>116</sup> Ebd., q. 10, a. 5 (p. 308-10, v. 1-139), hier: tit. (p. 308, v. 1-2): „Quinto quaeritur utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari.“ Zur Parallelstelle, vgl. *STh* I, q. 86, a. 1.

<sup>117</sup> Ebd., co. (p. 308-9, v. 40-8): „Dicendum quod, sicut ex dictis patet, mens humana et angelica diversimode materialia cognoscit. Cognitio enim mentis humanae fertur ad res materiales primo secundum formam et secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam. Sicut autem omnis forma quantum est de se est universalis, ita habitudo ad formam non facit cognoscere materiam nisi cognitione universali.“ Vgl. auch ebd. (v. 100-5): „Mens vero Angeli, quia cognoscit res materiales per formas quae respiciunt immediate materiam sicut et formam, non solum cognoscit materiam in universali directa inspectione, sed etiam in singulari; et similiter etiam mens divina.“ (k.g.v.m.) Die vorbezeichnete Stelle ist verwiesen auf ebd., a. 4, co. (p. 307, v. 77-103)

<sup>118</sup> Ebd. (p. 309, v. 48-57): „[...] sic autem considerata materia non est individuationis principium, sed secundum quod consideratur materia in singulari quae est materia signata sub determinatis dimensionibus existens: ex hac enim forma individuat, unde Philosophus dicit in VII Metaphysicae quod hominis partes sunt forma et materia ut universaliter, Socratis vero forma haec et haec materia.“ Vgl. dazu *Super Boet. De trin.*, q. 5, a. 2.

<sup>119</sup> Ebd. (v. 57-61): „Unde patet quod mens nostra directe singulare cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas quae recipiunt formas a rebus in organo corporali.“ Darüber führt Thomas im weiteren Verlauf eine kurze Behandlung aus.

<sup>120</sup> Ebd. (v. 67-71): „Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet in quantum continuatur viribus sensitivis quae circa particularia versantur; quae quidem continuatio est dupliciter.“

<sup>121</sup> Ebd. (v. 71-99), bes.: „[...] uno modo in quantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem [...] et sic mens singulare cognoscit per quandam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est sui actus principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit. Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res [...] prout mens regit inferiores vires, et sic singularibus se immiscet

### 3.3.2 Die Zweistämmigkeit der intellektuellen Erkenntnis des Menschen und die Bedeutung des *lumen intellectus agentis* bezüglich der Begriffsbildung und Prinzipienerkenntnis (a. 6)

Im sechsten Artikel wird untersucht, ob der menschliche Geist seine Erkenntnis von Sinnesdingen empfängt.<sup>122</sup> Thomas diskutiert zunächst die verschiedenen Meinungen der antiken Philosophie und bezieht dann dazu Stellung. Unstimmigkeiten ergeben sich jedoch aus der Frage nach dem Ursprung des menschlichen Wissens (*ortus scientiae nostrae*). Thomas klassifiziert drei grundlegende Ansichten: Zwei einseitige und eine mittlere. Die erste einseitige Ansicht vertritt einen extrinsischen Standpunkt. Sie nimmt an, dass das menschliche Wissen gänzlich von einer von der Materie getrennten äußeren Ursache herrührt. Sie scheidet sich in zwei Schulmeinungen.<sup>123</sup> Die einen sind die Platoniker (*Platonici*). Sie meinen, dass nur die von der Materie getrennten Formen aktuelle Intelligibilität besitzen. Diese separaten Formen seien Prinzip für die Zeugung der Naturdinge und für die Wissenschaft. Durch die Teilhabe an ihnen entstünden daher die Individuen in der Natur und der menschliche Geist gewinne an Wissen.<sup>124</sup> Dazu nimmt Thomas eine kritische Stellung ein und vertritt die Auffassung des Philosophen: „Die Formen von Sinnesdingen sind nur in der sinnenfälligen Materie zu setzen, da auch im allgemeinen ohne sinnenfällige Materie die Formen der Naturdinge (*formae naturales*) nicht verstanden werden können, so wie auch ‚stülpnasig‘ nicht ohne Nase (*simus sine naso*).“<sup>125</sup> Avicenna vertritt andererseits eine andere Ansicht. Nach ihm stamme unser Wissen nicht aus separaten Formen oder Ideen, wie die Platoniker behaupten, sondern aus den reinen Intelligenzen (*intelligentiae*). Die sinnlich wahrnehmbaren Formen würden nur aus dem Einfluss (*influentia*) der tätigen Intelligenz (*intelligentia agens*) in der sinnenfälligen Materie

---

mediante ratione particulari quae est potentia quaedam sensitivae partis componens et dividens intentiones individuales, quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis.“ Vgl. auch *STh* I, q. 78, a. 4, co.; q. 81, a. 3, co. Darauf können wir im Detail nicht eingehen. Des Weiteren, vgl. South (1996), S.94f.; Hasse (2000), S. 70, 152; Dhavamony (1965), S. 16f.; Lisska (2016), S. 237-72 („The Vis Cogitativa: On Perceiving the Individual“); Di Martino (2008); Kemple (2017), S. 173-80; Cory (2013); Klubertanz (1952).

<sup>122</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 6 (p. 310-4, v. 1-309), hier: tit. (v. 1-2): „Sexto quaeritur utrum mens humana cognitionem accipiat a sensibilibus.“ Zur Parallelstelle, vgl. *STh* I, q. 84, a. 6. Des Weiteren, vgl. Peifer (2004).

<sup>123</sup> Ebd., co. (v. 96-101): „Dicendum quod circa hanc quaestionem multiplex fuit antiquorum opinio. Quidam enim posuerunt ortum scientiae nostrae totaliter a causa exteriori esse quae est a materia separate; quae in duas sectas dividitur.“

<sup>124</sup> Ebd. (v. 101-9): „Quidam enim, ut Platonici, posuerunt formas rerum sensibilibus esse a materia separatas, et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura, earum vero participatione humanas mentes scientiam habere; et sic ponebant formas praedictas esse principium generationis et scientiae, ut Philosophus narrat in I Metaphysicae.“ Vgl. Aristoteles, *Met.*, I, 9 (991a 8).

bes. die von Thomas eingeführte Kritik des Aristoteles an Platon (v. 109-14):

<sup>125</sup> Ebd. (v. 111-4): „non est ponere formas sensibilibus rerum nisi in materia sensibili, cum etiam nec sine materia sensibili in universali formae naturales intelligi possint sicut nec simus sine naso.“ Vgl. Aristoteles, *Met.*, VII, 10 (1034b 32f.). Das Stülpnasen-Beispiel von Aristoteles ist schon mal von Thomas im vierten Artikel verwendet worden.

aufgenommen werden. Die intellektuelle Erkenntnis des Menschen komme auch nur durch das Einprägen (*imprimere*) von der tätigen Intelligenz zustande, die von Avicenna als eine vom Menschen unabhängige sowie getrennte Substanz (*substantia separata*) aufgefasst wird. Den Sinnen kommt dabei für die Seele folgende Bedeutung zu: Sie disponieren und reizen jene zum Wissen an. Die niedrigeren Agenzien (die menschlichen Intellekte) bereiten die Materie darauf vor, eine Form von einer tätigen Intelligenz zu empfangen.<sup>126</sup> Thomas verneint Avicennas Auffassung und betont „die notwendige Abhängigkeit (*necessaria dependentia*) zwischen der Erkenntnis des menschlichen Geistes und den sinnlichen Kräften.“ Den Gegensatz dazu erklärt er folgendermaßen:

Das Gegenteil davon liegt auf der Hand. Einmal gemäß der Tatsache, dass (*tum ex hoc quod*) beim Fehlen eines Sinnes auch das Wissen bezüglich der entsprechenden sinnlichen Gegenstände fehlt. Ein andermal gemäß der Tatsache, dass (*tum etiam ex hoc quod*) **unser Geist selbst das, was er habituell weiß, nicht aktuell betrachten kann, außer wenn er Phantasiebilder bildet. Darum wird bei einer Verletzung des Phantasieorgans auch die Betrachtung verhindert.** Außerdem hebt die vorgenannte Behauptung die nächsten Prinzipien (*proxima principia*) der Dinge auf, wenn alle niedrigeren Dinge unmittelbar von einer separaten Substanz, sowohl die geistigen als auch die sinnlichen Formen, erhält.<sup>127</sup> (Fett g. v. m.)

Das angeführte Zitat ist aufschlussreich, da Thomas' Betonung der Sinnlichkeit aus einer doppelten erfahrungsmäßigen Hinsicht und der Eigenständigkeit des Menschen beim Wissenserwerb hervorgeht. Dies wird unter Berücksichtigung der folgenden Punkte näher betrachtet: Wie die Autorität von Aristoteles und der Beweis aus der Erfahrung zeigen, mangelt es demjenigen, dem ein Sinn fehlt, an einer Art von Wissen, so wie die Blinden keine Erkenntnis von Farben haben. Daraus ergibt sich die Grundannahme des Thomas, dass die Seele Erkenntnis von den Sinnesdingen durch die Sinne empfängt.<sup>128</sup> Ferner ist Thomas' erkenntnistheoretische

<sup>126</sup> Ebd. (p. 311-2, v. 115-29), bes. v. 119-29: „Unde Avicenna voluit quod, sicut formae sensibiles non acquiruntur in materia sensibili nisi ex influentia intelligentiae agentis, ita nec formae intelligibiles humanis mentibus imprimuntur nisi ex intelligentia agente quae non est pars animae sed substantia separata, ut ipse point; indiget tamen anima sensibus quasi excitantibus et disponentibus ad scientiam, sicut agentia inferiora praeparant materiam ad suscipiendum formam ab intelligentia agente.“ Vgl. Avicenna, *De anima* V, c. 5 (ed. Van Riet, p. 126f.). Spät in q. 11, a. 1 (ebd., p. 350, v. 203f.) wird Thomas die Position Avicennas weiter diskutieren.

<sup>127</sup> Ebd. (p. 312, v. 132-42): „[...] cuius contrarium manifeste apparet *tum ex hoc quod* deficiente sensu deficit scientia de suis sensibilibus, *tum etiam ex hoc quod* **mens nostra non potest actu considerare etiam ea quae habitualiter scit nisi formando aliqua phantasmata, unde et laeso organo phantasiae impeditur consideratio.** Et praeterea, praedicta positio tollit proxima rerum principia si omnia inferiora ex substantia separata immediate formas consequuntur tam intelligibiles quam sensibiles.“ (f.u.k.g.v.m.)

<sup>128</sup> Vgl. ebd. a. 6, s.c. 1 (p. 311, v. 78-84): „sicut dicit Philosophus et experimento probatur, cui deficit unus sensus deest una scientia, sicut caecis deest scientia de coloribus. [...] Ergo a sensibilibus per sensus cognitionem accipit.“ Vgl. Aristoteles, *Anal. post.*, I, 81a 38 (ed. Leon., t. 1\*/2, p. 109a): „Manifestum autem est et quod si quis sensus defecerit, necesse est et scientiam aliquam deficere, quam impossibile est accipere.“; *STh* I, q. 78, a. 4, arg. 4 (ed. Leon., t. 5, p. 255a): „Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu: unde dicitur in I *Posteriorum*, quod quibus deest unus sensus, deficit una scientia.“

Haltung zur habituellen Erkenntnis in folgendem Satz von Bedeutung: „*mens nostra non potest actu considerare etiam ea quae habitualiter scit nisi formando aliqua phantasmata*“. Diese Bestimmung kann als Thomas' *psychologisch-methodische* Vorgehensweise bezeichnet werden. Ihre Tragweite wird auf folgende drei Aspekte angewendet: (1) Diese Bestimmung erhellt einerseits die Problematik bezüglich der doppelten Struktur des *se nosse* und *se cogitare*, die bereits im dritten Artikel behandelt wurde. Alle Kenntnisse, die durch das *se nosse* erklärt werden, sowohl in Bezug auf das augustinische Verständnis von *memoria* oder *notitia* als auch in Bezug auf die *praesentia mentis*, sollen durch Abstraktion oder mit Hilfe der sinnlichen Wahrnehmung zur Aktualität gebracht werden. Die augustinischen Elemente werden nicht von Thomas aufgehoben, sondern in dem aristotelischen Rahmen aufgearbeitet und integriert. (2) Die *praesentia mentis* kann als besonderes Beispiel betrachtet werden, da sie in der thomanischen Selbsterkenntnislehre eine entscheidende Rolle spielt. Dies wird im achten Artikel näher behandelt werden. (3) Diese Vorgehensweise bezieht sich auf die angeborene und natürliche Erkenntnis, wie die der transzendentalen Begriffe und der ersten Prinzipien. Insgesamt lässt sich hier anhand von Aertsen (1996: 173) zusammenfassen, dass Thomas Avicennas Meinung kritisiert, nicht nur wegen seines Ausschlusses der innerlichen und nächsten Prinzipien, sondern auch wegen einer anderen unannehmbaren Konsequenz, nämlich des Weglassens notwendiger Beziehungen zwischen intellektuellem Wissen und den Sinnen. Die zweite extreme Ansicht vertritt einen intrinsischen Standpunkt. Diese teilt sich in insgesamt zwei Gruppen auf.<sup>129</sup> Die erste Gruppe behauptet, dass Erkenntnis aller Dinge (*notitia omnium rerum*) in der Menschenseele vorhanden sei. Aber die genannte Erkenntnis werde durch die Verbindung mit dem Körper verdunkelt. Das Bedürfnis des Menschen nach den Sinnen und dem Studium bedeute daher die Beseitigung der Hindernisse des Wissens. So heiße lernen nichts anders als sich erinnern (*addiscere nihil aliud esse quam reminisci*), da die Menschen gewissermaßen Vorhererkenntnis (*ea quae prius sciebamur*) besitzen.<sup>130</sup> Diese Meinung ist für Thomas jedoch unhaltbar. Dazu sagt er: „Wenn nämlich die Verbindung der Seele mit dem Körper natürlich ist, dann kann unmöglich durch sie ein natürliches Wissen gänzlich

<sup>129</sup> Ebd. (v. 143-5): „Alia autem opinio fuit ponentium nostrae scientiae originem totaliter a causa interiori esse; quae etiam in duas sectas dividitur.“

<sup>130</sup> Ebd. (v. 145-54): „Quidam enim posuerunt humanas animas in se ipsis continere omnium rerum notitiam, sed per coniunctionem ad corpus praedictam notitiam obtenebrari; et ideo dicebant nos indigere sensibus et studio ut impedimenta scientiae tollerentur, dicentes addiscere nihil aliud esse quam reminisci, sicut etiam manifeste apparet quod ex his quae audimus vel videmus reminiscimur ea quae prius sciebamur.“ Gemäß dem Editor der vorliegenden Leonina Edition (vgl. Anm. zur Linie 145) betreffen diese Position folgende Personen: Platoniker, Augustinus, Macrobius, Nemesius und Boethius. Vgl. auch ebd., q. 11, a. 1, co. (p. 350, v. 213-33); q. 18, a. 7, co. (ed. Leon., t. 22/2, p. 556, v. 87-95): „Quidam enim, ut Platonici, posuerunt quod anima ad corpus venit plena omnibus scientiis sed nube corporis opprimitur et impeditur ne scientia habita libere uti possit nisi quantum ad quaedam universalia, sed postmodum per exercitium studii et sensuum huiusmodi impedimenta tolluntur ut libere sua scientia uti possit: et sic discere dicunt esse idem quod reminisci.“

unterbunden werden. Und wenn also ihre Auffassung richtig wäre, wären wir nicht der allerleien Ignoranz jener Gegenstände unterworfen, für die uns kein Sinn zur Verfügung steht.“ Thomas diagnostiziert ihren Irrtum im seelisch-leiblichen Problem, das aus ihrer Annahme der Präexistenz der Seele resultiert. Für sie impliziert die Vereinigung etwas Unnatürliches und Akzidentelles.<sup>131</sup> Die andere Gruppe geht davon aus, dass die Seele für sich selbst Ursache des Wissens sei. Ihrer Meinung nach übe das Sinnliche keinen bewirkenden Einfluss auf die Begriffsbildung aus, sondern die Seele selbst erzeuge in Gegenwart (*ad praesentiam*) der Sinnesdinge die Ähnlichkeiten der Dinge.<sup>132</sup> Thomas lehnt diese Ansicht allerdings ab. Anhand des Theorems: „Ein Agens agiert nämlich nur, sofern es aktuell ist“ (*Nullum enim agens, nisi secundum quod est actu, agit*) kritisiert Thomas, dass in der genannten Ansicht ein Vorhandensein der Ähnlichkeiten aller Dinge in der Seele vorausgesetzt ist. Daraus folgt, dass die vorliegende Ansicht unvermeidlich zur vorigen Position führt, die unterstellt, dass der Seele ein Wissen von allen Dingen von Natur aus eingepflanzt (*naturaliter insitam*) ist.<sup>133</sup> Die angeführten zwei intrinsischen Betrachtungsweisen können als Innatismus bezeichnet werden.

Im Vergleich zu den vier vorherigen Ansichten hält Thomas die Auffassung des Aristoteles für vernünftiger, da sich bei Aristoteles das Wissen unseres Geistes teils von innen (*partim ab intrinseco*) und teils von außen (*partim ab extrinseco*) herrührt, und nicht nur von den Wesen,

---

<sup>131</sup> Ebd. (v. 154-68): „Sed haec positio non videtur etiam rationabilis: si enim coniunctio animae ad corpus sit naturalis, non potest esse quod per eam totaliter naturalis scientia impediretur, et ita, si haec opinio vera esset, non pateremur omnimodam ignorantiam eorum quorum sensum non habemus. Esset autem opinio consona illi positioni quae ponit animas ante corpora fuisse creatas et postmodum corporibus unitas, quia tunc compositio corporis et animae non esset naturalis sed accidentaliter proveniens ipsi animae; quae quidem opinio et secundum fidem et secundum philosophorum sententias reprobanda iudicatur.“

<sup>132</sup> Ebd. (v. 169-75): „Alii vero dixerunt quod anima sibi ipsi est scientiae causa: non enim a sensibilibus scientiam accipit quasi per actionem sensibilibus aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant, sed ipsa anima ad praesentiam sensibilibus in se similitudines sensibilibus format.“ Nach der Leonina-Edition bezieht sich die genannte Position auf Adam Pulchrae Mulieris, *Liber de intelligentiis* 30-32 (ed. Baeumker, p. 37-9). Spruit (1994: 129f.) rechnet den Autor zum Innatismus. Aber Schneider (1930: 28-9) identifiziert die Ansicht mit Augustinus und betrachtet dazu ihren Zusammenhang mit den Überlegungen in arg. 5 und ad 5. Augustinus betone die volle Aktivität der Seele, denn sie erleidet vom Körper keinen Eindruck. Die Sinneserkenntnis habe für Augustinus höchstens die Bedeutung einer Anregung und Ermahnung. Vgl. Augustinus, *mus.*, 6.5.10 (ed. Jacobsson, p. 201-2, v. 1-2, 15-16): „videtur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab PL 1169 illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere [...] Has operationes passionibus corporis puto animam exhibere, cum sentit, non easdem passiones recipere.“ Augustinus, *Gn. litt.*, 12.24 (CSEL 28/1, p. 416, v. 25-7): „neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in se ipsa, quod extrinsecus nuntiatur.“; ebd., 3.5 (p. 67, v. 14-5): „sentire non est corporis, sed animae per corpus“.

<sup>133</sup> Ebd. (v. 175-82): „Sed haec etiam positio non videtur totaliter rationabilis: nullum enim agens nisi secundum quod est actu agit; unde si anima in se format omnium rerum similitudines, oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum, et sic redibit in praedictam opinionem quae ponit omnium rerum scientiam animae humanae naturaliter insitam esse.“ Zur Diskussion der innatistischen Ansichten in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und Thomas' Auseinandersetzung damit, vgl. Spruit (1994), S. 109-74. Dabei zieht Spruit (1994: 173) eine uns interessante Bemerkung über Thomas' Selbsterkenntnislehre: „Aquinas does not postulate a complete self-transparency of the human mind, and this is perhaps one of the most important side effects of his contribution to the development of cognitive psychology“.



die von der Materie getrennt sind (*non solum a rebus a materia separatis*). Gemeint sind nicht nur die Wesensformen der Dinge, nämlich die *species intelligibiles*, sondern auch die Sinnesdingen selbst.<sup>134</sup> Zum Ausgangspunkt seiner Überlegung bezieht sich Thomas auf die Textstelle von Aristoteles' *De anima* III 5 (430a 10-25): Analog zu allen natürlichen Dingen, die sich aus Form und Materie zusammensetzen, müsse auch ein materiales und ein formales, ein passives und ein aktives Prinzip in der menschlichen Seele vorhanden sein.<sup>135</sup> Nach Thomas besteht zwischen dem Geist und den Sinnesdingen ein doppeltes Verhältnis (*duplex*

<sup>134</sup> Ebd. (v. 183-8): „Et ideo prae omnibus praedictis positionibus rationabilior est sententia Philosophi qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco et partim ab extrinseco esse, *non solum a rebus a materia separatis* sed etiam ab ipsis sensibilibus.“ (k.g.v.m.) Die kursiv gesetzten lateinischen Wörter sind fragwürdig und können zu zwei Interpretationen führen. Dies zeigt sich in der deutschen und englischen Übersetzung. Edith Stein liest sie als „nicht nur von materiefreien, geistigen Substanzen“ und McGlynn interpretiert sie als: „not only things separated from matter“. In der Auslegung Steins wird der Einfluss von getrennten Substanzen zugestanden, aber dies widerspricht dem Text und der Ansicht des Thomas. In der Übersetzung McGlynns sind damit die abstrahierten geistigen Erkenntnisbilder gemeint. Seine Auslegung scheint überzeugender zu sein. Darüber hinaus können wir den Ausdruck „*a rebus a materia separatis*“ aufgrund folgender Texte betrachten. Vgl. Aristoteles, *De an.*, III, c. 2, 429b 18-22 (ed. Leon., t. 45/1, p. 208): „Iterum autem in hiis que abstractione sunt, rectum sicut sinum: cum continuo enim; quod autem quid erat esse, si est alterum recto esse et rectum, alio; sit enim dualitas. Altero itaque aut aliter se habente iudicat. Omnino ergo **sicut separabiles res a materia, sic et que circa intellectum sunt.**“ (f.g.v.m.). Zur Thomas' Auslegung des fett gedruckten Satzes (429b 21-22), vgl. *Sent. De an.*, III, c. 2 (ed. Leon., t. 45/1, p. 212, v. 222-31): „Et quia posset aliquis dicere quod eodem modo intelligerentur mathematica et naturalia, [Aristoteles] subiungit quod, *sicut res sunt separabiles a materia*, ita se habent ad intellectum. Vnde illa quae sunt secundum esse separata a materia solo intellectu percipi possunt, quae autem non sunt separata a materia sensibili secundum esse set secundum rationem intelliguntur absque materia sensibili, non autem absque materia intelligibili.“ Vgl. auch *STh* I, q. 85, a. 1, s.c. 1. In Bezug auf die lateinische Übersetzung von *De anima* berücksichtigen wir besonders die Gauthiers Leonina-Edition (t. 45/1) von Moerbekes Übersetzung.

<sup>135</sup> Vgl. bes. Aristoteles, *De an.*, III, c. 4, 430a 10-18 (ed. Leon., t. 45/1, p. 218): „Quoniam autem sicut in omni natura est aliquid hoc quidem materia in unoquoque genere (hoc autem est potencia omnia illa), alterum autem causa et factuum, quod in faciendo omnia ut ars ad materiam sustinuit, necesse et in anima esse has differentias, et est huiusmodi quidem intellectus in quo omnia fiunt, ille ideo quo omnia est facere, sicut habitus quidem, ut lumen: quodam enim modo et lumen facit potencia existentes colores acut colores. Et hic intellectus separabilis et impassibilis et inmixtus, substantia actu ens. Semper enim honorabilius ista agens paciente et principium materia.“ Zur Bestimmung des tätigen Intellekts als Licht hat Seidl (Aristoteles / Seidl 1995: 266f.) eine bedeutsame Bemerkung gemacht: „Der Vergleich mit dem Licht darf nicht dazu verleiten, die mit ihm verglichene Tätigkeit der aktiven Vernunft mit erleuchteten Erkenntnisakten (mit Geistesblitzen) zu verstehen. Vielmehr ist sie eine die geistige Erkenntnis bewirkende, vorbereitende Tätigkeit, die das aus der Sinnenerkenntnis gebotene Material belichtet. Unsere Stelle ist daher auch nicht von Platons Vergleich der Vernunftenerkenntnis der Ideen mit der Sonne geleitet (Resp. VI Ende), die im (göttlichen) Erkenntnislicht stehen.“ Darüber hinaus deutet Seidl (ebd., S. 267-8) weiter darauf hin: „Damit ist deutlich, daß die tätige Vernunft [...], wobei nun in Kap. 5 der ursächliche (naturphilosophisch-psychologische, anthropologische) Gesichtspunkt hinzukommt. Daß sie eine tätige Vernunft ist, die sich das Intelligible erst zubereitet, ‚bewirkt‘ (nämlich durch den Abstraktionsprozeß), bevor sie mit ihm identisch ist.“ Eine ähnliche Meinung vertritt auch Buchheim (in Aristoteles / Buchheim 2016: 265f.): „Der Verstand, der alles Verstehen wirkt, wird beschrieben ‚als eine Art Präsenhaltung wie das Licht‘. So wenig aber das Licht nach Aristoteles unmittelbar mit der Quelle des Leuchtens gleichgesetzt werden kann, so wenig ist die ‚Präsenhaltung‘ (*hexis*), die mit dem Licht verglichen wird, unmittelbar identisch mit dem göttlichen Verstand, der alles wirkt. Der Vergleich (*hōs*) bezieht sich vielmehr auf das ‚Wirken‘, so wie das Licht auch das ‚Wirken‘ einer Leuchtquelle in Entfernung von ihr ist. Das Licht ist das Präsenhalten der Leuchtquelle zwischen Auge und farbigen Gegenstand; das Wirken des *nous poiêtikos* ist Präsenhaltung des göttlichen *nous* bei einer menschlichen Seele, so dass diese aufgrund geeigneter gedanklicher Vorbereitung etwas wahrhaftig Wahres, das der passive oder hinnehmende Verstand zugleich wird, versteht.“ Diese Bemerkungen helfen uns, die weitere Ausführungen des Thomas zu verstehen.

*habitudinis*).<sup>136</sup> Die erste Beziehung geht von der Aktualität des Geistes aus und sie verhält sich wie der Akt zur Potenz (*ut actus ad potentiam*):

Einerseits wie der Akt zur Potenz, sofern nämlich die Dinge, die außerhalb der Seele sind, potenziell intelligibel sind. Der Geist selbst ist dagegen aktuell intelligibel. Demgemäß wird in der Seele ein tätiger Intellekt (*intellectus agens*) angenommen, der das potenziell Intelligible aktuell intelligibel werden lässt.<sup>137</sup>

In diesem Verhältnis sind die Aktualität und die Funktion des tätigen Intellekts hervorgehoben. Die zweite Beziehung ist auf die Wesensformen der Dinge gerichtet und verhält sich wie eine Potenz zum Akt (*ut potentia ad actum*):

Andererseits wie die Potenz zum Akt, sofern nämlich in unserem Geist bestimmte Formen der Dinge nur in Potenz, aber in den Dingen außerhalb der Seele in Akt sind. Demgemäß wird in unserer Seele ein möglicher Intellekt (*intellectus possibilis*) angenommen, dessen Aufgabe es ist, die von Sinnendingen abstrahierten Formen aufzunehmen, die durch das Licht des tätigen Intellekts (*lumen intellectus agentis*) aktuell intelligibel gemacht werden. Dieses Licht des tätigen Intellekts in der Seele geht freilich, wie von dem ersten Ursprung, von den getrennten Substanzen und vor allem von Gott her aus.<sup>138</sup>

In diesen Verhältnisbestimmungen setzt Thomas ein doppeltes komplementäres Prinzip in den menschlichen Geist oder Intellekt. In der *actus ad potentiam*-Hinsicht wird der menschliche Geist als eine aktuelle Intelligibilität (*ipsa vero mens est intelligibilis in actu*) betrachtet. Aber die Intelligibilität des Geistes wird von Thomas nur auf das Licht des tätigen Intellekts (*lumen intellectus agentis*) bezogen. Dieses Licht ist immer tätig und seine Tätigkeit besteht in der erleuchtenden Funktion, wodurch die potentiellen Wesensformen der Dinge aktuell intelligibel gemacht werden. Diese Bestimmung vermeidet die Gefahr des extrinsischen Standpunkts, die platonischen Ideen oder die avicennischen tätigen Intelligenzen anzunehmen, da das Verstandeslicht des Menschen das nächstliegende Prinzip (*proximum principium*) seines Wissens ist, wodurch erkannt und beurteilt werden kann.<sup>139</sup> In der *potentia ad actum*-Hinsicht

---

<sup>136</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 6, co. (v. 188-91): „Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine.“

<sup>137</sup> Ebd. (p. 312-3, v. 191-6): „uno modo ut actus ad potentiam, in quantum scilicet res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potential, ipsa vero mens est intelligibilis in actu, et secundum hoc ponitur in anima intellectus agens qui faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu.“

<sup>138</sup> Ebd. (p. 313, v. 197-204): „alio modo ut potentia ad actum, prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae sunt in potentia tantum quae in rebus extra animam sunt in actu, et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis cuius est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles in actu per lumen intellectus agentis, quod quidem lumen intellectus agentis in anima procedit sicut a prima origine a substantiis separatis et praecipue a Deo.“ (k.g.v.m.)

<sup>139</sup> Vgl. dazu *Q.D. De ver.*, q. 1, a. 4, ad 5 (ed. Leon., t. 22/1, p. 14f. v. 244-50): „ita a veritate intellectus divini procedit exemplariter in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus iudicamus; et quia per eam iudicare non possemus nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem dicimur de omnibus iudicare.“; *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 3, ad 1 (ed. Leon., t. 50,

ist ein passives Prinzip in der Vernunftseele angenommen, nämlich der mögliche Intellekt. Diese Bestimmung entgeht der Gefahr des intrinsischen Standpunkts, die notwendige Abhängigkeit der intellektuellen Erkenntnis auf die Sinne zu vernachlässigen. Bemerkenswert ist Thomas' weitere Überlegung zur Teilhabe des Menschen am göttlichen Licht.<sup>140</sup> Hier stellt Thomas fest, dass das Licht des *intellectus agens* von den getrennten Substanzen, nämlich den Engeln und besonders von Gott herrührt.<sup>141</sup> Diese unpräzise Feststellung wird von Thomas revidiert und er drückt in *Q.D. De spir. creat.*, a. 10 deutlich aus, dass das Licht des tätigen Intellekts durch Schöpfung unmittelbar nur von Gott verursacht werde.<sup>142</sup> Das Licht des tätigen Intellekts wird im letzten Kapitel näher behandelt.

Nach der Diskussion der verschiedenen Meinungen und des vernünftigen Mittelwegs des Aristoteles hinsichtlich des Ursprungs des menschlichen Wissens, fasst Thomas seine Ansicht kurz zusammen. Mit Aristoteles ist Thomas auch darin einig, dass unser Geist Wissen von den Sinnendingen empfängt. Dies ist der extrinsische Grund des menschlichen Wissens. Andererseits pointiert Thomas auch die Eigenständigkeit des Intellekts in der Begriffsbildung, da die Seele in sich Erkenntnisbilder der Dinge formt, insoweit durch das Licht des tätigen Intellekts die Erkenntnisbilder von den Sinnesdingen abstrahiert und aktuell intelligibel gemacht werden, damit sie im möglichen Verstand aufgenommen werden können.<sup>143</sup> Der Grund dafür liegt in der Inhomogenität zwischen der Materialität der Sinnesdinge und der Immaterialität des menschlichen Geistes. Folglich ist es die Aufgabe des Verstandeslichts, die

---

p. 88, v. 148-53): „ex uerbis illis Augustini et similibus non est intelligendum quod ipsa ueritas increata sit proximum principium quo cognoscimus et iudicamus, set quia per lumen quod est eius similitudo nobis inditum cognoscimus et iudicamus.“ Dieses spannende Thema über das Verstandeslicht des Menschen werden wir im letzten Kapitel behandeln.

<sup>140</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 11, a. 1, co. (ed. Leon., t. 22/2, p. 351, v. 353-6): „Huiusmodi autem rationis lumen quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans.“; *STh I*, q. 12, a. 11, ad 3 (ed. Leon., t. 4, p. 135b): „ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis“; ebd., q. 84, a. 5, co. (ed. Leon., t. 5, p. 322b): „Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati.“

<sup>141</sup> Nach Sladeczek (1926a: 214f.) habe sich Thomas in seinen Jugendschriften noch nicht ganz frei von der neuplatonisch-augustinischen Illuminationstheorie gemacht. Vgl. auch Geßner (1930), S. 73f.

<sup>142</sup> Vgl. *Q.D. De spir. creat.*, a. 10, co. (ed. Leon., t. 24/2, p. 107, v. 291-300): „[...] cum istud lumen intellectuale ad naturam anime pertineat, ab illo solo est a quo anime natura creatur. Solus autem Deus est creator anime, non autem aliqua substantia separata, quam angelum dicimus: unde significanter dicitur Gen. I quod ipse Deus „in faciem hominis spiravit spiraculum uite“; unde relinquitur quod lumen intellectus agentis non causatur in anima ab aliqua alia substantia separata set *immediate a Deo*.“ (k.g.v.m.) Kurz darauf heißt es vom *intellectus agens*: „Vnde dicimus quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo“ (v. 325-7) und „set intellectus agens ab Aristotile nominatur lumen receptum in anima nostra a Deo.“ (v. 348-9) Vgl. auch *STh I*, q. 79, a. 4, co. (ed. Leon., t. 5, p. 268a): „Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur.“; ebd., q. 90, a. 3; ebd., I-II, q. 3, a. 7. Zur Diskussion, vgl. Aertsens (1988), S. 44f, 224f.

<sup>143</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 6, co. (p. 313, v. 208-14): „Et secundum hoc verum est quod scientiam mens nostra a sensibilibus accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint.“

sinnlichen Formen immateriell (*imateriales*) und dem möglichen Verstand gleichartig (*homogeneae*) zu machen.<sup>144</sup> Thomas erläutert die erleuchtende Tätigkeit des *lumen intellectus agentis* in der Aneignung der ersten Prinzipienerkenntnis folgendermaßen:

Und so ist uns alles Wissen in gewisser Weise ursprünglich im Licht des tätigen Intellekts eingegeben (*indita*), dass durch Vermittlung von Allgemeinbegriffen (*universales conceptiones*) hervorgerufen wird, die sofort durch das Licht des tätigen Verstandes erkannt werden und durch die wir, wie durch allgemeine Prinzipien (*universalia principia*), über andere urteilen sowie sie in ihnen vorher erkennen (*praecognoscere*). Demgemäß enthält auch die Auffassung die Wahrheit, die unterstellt, dass wir eine vorausgehende Kenntnis von dem (*ea ante in notitia*), was wir lernen (*addiscere*), haben.<sup>145</sup>

In diesem Zusammenhang kann das Licht des tätigen Verstandes als der intrinsische Grund menschlichen Wissens betrachtet werden. Aus diesen abschließenden Worten ergibt sich die Frage, ob Thomas eine innatistische Einstellung hinsichtlich der angeborenen natürlichen Erkenntnis vertritt.<sup>146</sup> Ohne hier das Problem erschöpfend behandeln zu wollen, ist Folgendes anzumerken: Erstens ist im letzten Satz darauf hingewiesen, dass die ersten Prinzipien weiter mit dem Thema des Lernens (*addiscere*) verbunden sind. Hierin erkennt Thomas Augustins Annahme der Vorhererkenntnis (*praecognitio*) des Menschen.<sup>147</sup> In der Quaestio 11 des Traktats *Über den Lehrer (De magistro)* gibt Thomas dazu eine präzisere Stellungnahme ab:

Ähnlich muss auch vom Erwerb des Wissens gesagt werden, dass gewisse Samen des Wissens (*quaedam scientiarum semina*) in uns präexistieren, nämlich die ersten Begriffe des Intellekts (*primae conceptiones intellectus*), die ohne Weiteres durch das Licht des tätigen Verstandes und mit Hilfe von Spezies erkannt werden. Diese sind von den Sinnesdingen abstrahiert, mögen sie nun komplexe Begriffe (*complexa*) sein,

---

<sup>144</sup> Ebd., ad 1 (v. 224-9): „formae sensibiles vel a sensibilibus abstractae non possunt agere in mentem nostram nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur; et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili in quem agunt.“

<sup>145</sup> Ebd., co. (v. 214-23): „Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodam modo originaliter omnis scientia indita mediantibus universalibus conceptionibus quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis, ut secundum hoc etiam illa opinio veritatem habeat quae ponit nos ea quae addiscimus ante in notitia habuisse.“

<sup>146</sup> Vgl. Aertsen (1996), S. 170-7. Des Weiteren, vgl. Solère (2018), bes. S. 200-6 („Thomas Aquinas and the Notion of Innate Habitus“); Olañeta (2015), bes. 101f.; Seidl (1988); Tavuzzi (1987); Schneider (1930), S. 15-6; Heuel (1928), S. 45-9; Grabmann (1924), S. 44-53; Schulemann (1915), S. 50-60; Baumgartner (1913).

<sup>147</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 6, arg. 3 (p. 310, v. 15-20): „Augustinus dicit X Confessionum loquens de cognitione intelligibilium quomodo a nobis acquiratur «Ibi», inquit, «erant», scilicet intelligibilia in mente nostra, «et antequam ea didicissem, sed in memoria non errant» [...]“; ad 3 (p. 313, v. 245-9): „verbum Augustini est referendum ad praecognitionem qua particularia in principiis universalibus praecognoscuntur; sic enim verum est quod ea quae addiscimus, prius in anima nostra erant.“ Vgl. Augustinus, *conf.*, 10.10.17 (CCSL 27, p. 164, v. 17-8).

wie die Axiome (*dignitates*), oder einfache Begriffe (*incomplexa*), wie der Begriff des Seienden (*ratio entis*) und des Einen sowie dergleichen, die der Verstand sofort (*statim*) auffasst.<sup>148</sup>

Diese Thematik wird im letzten Kapitel näher behandelt. Hier wird deutlich, dass für Thomas sowohl die transzendentalen Begriffe als auch die Prinzipien Erkenntnis durch Abstraktion aus dem Sinnlichen zustande kommen. Zweitens entfaltet Thomas, wie Seidl (1988: 113) richtig zeigt, den Ausdruck „*cognitio innata / indita (primorum principiorum)*“ meist in Konfrontation mit (neu)platonischen Ansichten. Dies ist klar, wenn die Themen in Quaestio 11 (*De magistro*) und 15 (*De ratione superiori et inferiori*) betrachtet werden. Aber Thomas' Grundposition ist aufgrund seiner psychologisch-methodischen Vorgehensweise hinsichtlich aller habituellen Erkenntnis offensichtlich, wie zuvor erwähnt wurde. Dies betrifft auch die Transzendentalien und die *per se nota* Prinzipien, da ihre Bekanntheit unmittelbar zustande kommt, sowohl an sich (*in se*), als auch für alle Menschen (*quoad omnes*).<sup>149</sup> Drittens kommt hier ebenfalls Thomas' kritische Aneignung des augustinischen Begriffs von den unwandbaren Gründen (*rationes incommutabiles*), die als Maßstab des menschlichen Urteils fungieren, zutage.<sup>150</sup> Da die ersten Prinzipien, deren Erkenntnis uns angeboren (*innata*) ist, von Thomas als gewisse Ähnlichkeit der unerschaffenen Wahrheit (*similitudo veritas increata*) betrachtet werden, gelingt es Thomas, die aristotelische Auffassung vom Urteil mittels der Prinzipien und die augustinische Auffassung vom Urteil mittels der unveränderlichen Gründe und der

---

<sup>148</sup> Ebd., q. 11, a. 1, co. (ed. cit., p. 350, v. 264-72): „similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa sicut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis et unius et huiusmodi quae statim intellectus apprehendit.“ Das lateinische Wort „*dignitas*“ besagt nach Leona auch „maximae propositiones“. Vgl. Aristoteles, *Anal. post.*, I, 72 a 14f. (ed. Leon., t. 1\*/2, p. 23): „Inmediati autem principii sillogistici positionem dico quam non est monstrare, neque necesse est habere docendum aliquem. Quam uero necesse est habere quemlibet docendum, dignitatem uel maximam propositionem; sunt enim quaedam huiusmodi; hoc enim ‚maxime‘ in huiusmodi consueuimus nomen dicere.“ Vgl. auch *Q.D. De ver.*, q. 4, a. 2, co. (ed. Leon., t. 22/1, p. 123f., v. 103-9): „operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus, sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam ut accidit quando intellectus format quidditates rerum, sive per vocem complexam ut accidit quando intellectus componit et dividit.“ Des Weiteren, vgl. Nissing (2006), S. 135; Tuninetti (1996), S. 139; Goris, H. (1996), S. 169. Der Ausdruck „*dignitas*“ bzw. „*dignitates*“ ist die lateinische Übersetzung von ἀξίωμα bzw. ἀξιώματα. Damit ist etymologisch die deutsche Übersetzung „Axiom“ zutreffend. Vgl. dazu Chenu (1982), S. 210f.

<sup>149</sup> Vgl. Olañeta (2015), S. 110, 280. Dieser Gedanke verweist auf Thomas, *Exp. Post.*, I, 5 (ed. Leon., t. 1\*/2, p. 25, v. 120-30): „Set quarundam propositionum termini sunt tales quod sunt in noticia omnium, sicut ens et unum et alia que sunt entis in quantum ens: nam ens est prima conceptio intellectus. Vnde oportet quod tales propositiones non solum in se, set etiam quo ad omnes quasi per se note habeantur; sicut quod non contingit idem esse et non esse, et quod totum sit maius sua parte, et similia. Vnde et huiusmodi principia omnes sciencie accipiunt a metaphisica, cuius est considerare ens simpliciter et ea que sunt entis.“ (k.g.v.m.) In dem Zitat ist zu beachten, dass die Transzendentalien und die *per se nota* Prinzipien oder Grundsätze so beschaffen sind, dass sie gleichzeitig an sich (*in se*) und für alle (*quoad omnes*) – inbegriffen in Bezug auf uns (*quoad nos*) – bekannt sind. Des Weiteren, vgl. Doig (1972), S. 216-7; Tuninetti (1996), S. 67-93, bes. 82; Rieber (1978/79).

<sup>150</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 6, arg. 6 (p. 310, v. 37-43): „Augustinus dicit XII De Trinitate quod mens nostra «de rebus corporalibus iudicat secundum rationes incorporeales et sempiternas»; sed rationes a sensu acceptae non sunt huiusmodi; ergo videtur quod mens humana non accipiat cognitionem a sensibilibus.“ Vgl. Augustinus, *trin.*, 12.2.2 (CCSL 50, p. 357, v. 16-7).

unerschaffenen Wahrheit miteinzubeziehen.<sup>151</sup> Dabei versteht Thomas Augustins Einstellung, dass die höhere Vernunft (*ratio superior*) mit der Betrachtung der ewigen Dingen zu tun hat. Mit Bezug auf Röm 1, 20 stellt Thomas klar: „Diese [höhere Vernunft] ist zwar ihrer Würde nach eine frühere, aber ihre Tätigkeit ist der Zeit nach eine spätere, denn in Röm 1, 20 steht: ‚Das Unsichtbare Gottes wird durch die geschaffenen Dinge dem Verstand zugänglich und in dieser Weise sichtbar‘.“<sup>152</sup> Insgesamt lässt sich hier zusammenfassen, dass Thomas hinsichtlich der Prinzipien die aristotelische These am Ende der *Zweiten Analytik* verteidigt, obwohl sie in s.c. 6 unentfaltet bleibt.<sup>153</sup> Thomas wird sie weiterhin an mehreren Stellen befürworten und entfalten. Die aristotelische These lautet: „Weder also liegen (in der Seele) bestimmte Habitus vor, noch entstehen sie von anderen Habitus, die bekannter sind, sondern sie entstehen von der Wahrnehmung aus.“<sup>154</sup> Während Thomas die Prinzipien unscharf als angeboren bezeichnet, will er damit jedoch nur sagen, dass wir „ohne Untersuchung und Schlußfolgerung zu dieser Erkenntnis gelangen.“<sup>155</sup>

<sup>151</sup> Ebd., ad 6 (p. 313, v. 265-70): „prima principia quorum cognitio est nobis innata sunt quaedam similitudines increatae veritatis; unde secundum quod per ea de aliis iudicamus, dicimur iudicare de rebus per rationes incommutabiles vel per veritatem increatam.“ Im Anschluss an die Textstelle meint Merriell (1990: 109): „Article 6 can be seen as an attempt to show that Augustine’s teaching is compatible with Aristotelian epistemology. It is, however, perhaps more correct to see it as an Augustinian reading of Aristotle, for the emphasis is far stronger on the interior cause of our knowledge than on the exterior agency of the material things themselves.“ Merriells Auffassung ist nicht nur unzutreffend, sondern er vernachlässigt besonders die andere Antwort des Thomas.

<sup>152</sup> Ebd. (v. 270-6): „Hoc tamen quod Augustinus ibi dicit referendum est ad rationem superiorem quae aeternis contemplandis inhaeret; quae quidem, quamvis sit dignitate prior, est tamen eius operatio tempore posterior, quia «invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur», Rom. I, 20.“ Zur Diskussion über die höhere und niedrigere Vernunft bei Augustinus und Thomas, vgl. Schneider (1930), S. 54-6.

<sup>153</sup> Ebd., s.c. 2 (p. 311, v. 85-90): „omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum indemonstrabilium; horum autem cognitio in nobis a sensu oritur, ut patet in fine Posteriorum; ergo scientia nostra omnis a sensu oritur.“

<sup>154</sup> Aristoteles, *Anal. post.*, II, 20, 100a 10 (ed. Leon., t. 1\*/2, p. 242b): „Neque igitur insunt determinati habitus, neque ab aliis habitibus fiunt notioribus, set a sensu.“ Vgl. auch Thomas’ Exposition in *Exp. Post.*, II, c. 20 (ed. cit., p. 245b, v. 206-13): „Et iste modus qui dictus est competit in principiis omnium scienciarum et artium; unde concludit quod neque preexistunt in nobis *habitus* principiorum quasi *determinati* et completi, *neque* etiam *fiunt* de nouo *ab* aliquibus *notioribus habitibus* preexistentibus, sicut generatur in nobis habitus sciencie ex precognitione principiorum, *set* habitus principiorum fiunt in nobis *a sensu* preexistente.“; ebd. (p. 246b, v. 282-7). Die Abstraktion gehört nur zur Tätigkeit des tätigen Intellekts. Daher sagt Thomas (ebd., p. 246a, v. 223-35): „Posset autem aliquis credere quod solus sensus uel memoria singularium sufficiat ab causandum cognitionem intelligibilem principiorum, sicut posuerunt quidam Antiqui, non discernentes inter sensum et intellectum. Et ideo ad hoc excludendum Philosophus subdit quod simul cum sensu oportet presupponere talem naturam anime que *possit pati hoc*, id est que sit susceptiva cognitionis uniuersalis, quod quidem fit per intellectum possibilem, et iterum que possit agere hoc secundum intellectum agentem, qui facit intelligibilia in actu per abstractionem uniuersalium a singularibus“. Außerdem darf man den tätigen Intellekt nicht mit dem Habitus der Prinzipien vermischen. Vgl. dazu *Q.D. De an.*, q. 5, co. (ed. Leon., t. 24/1, p. 43b, v. 250-60): „Quidam uero crediderunt intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis. Set hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus, ut docet Philosophus in fine Posteriorum. Vnde oportet preexistere intellectum agentem habitui principiorum, sicut causam ipsius. Ipsa uero principia comparantur ad intellectum agentem ut instrumenta quedam eius, quia per ea facit alia intelligibilia actu.“

<sup>155</sup> Vgl. Schneider (1930), S. 15. Eine ähnliche Meinung vertreten auch Aertsen (1996: 178) und Tavuzzi (1987: 564).

Am Schluss der Forschung zu diesem hoch spannenden Artikel sollen, aufgrund von Thomas' Erwiderungen, noch vier Aspekte hervorgehoben werden. Erstens liegt das grundlegende Problem menschlichen Wissens in der Inhomogenität der materiellen Beschaffenheit der Sinnesdinge und der immateriellen Beschaffenheit des Geistes (ad 1). Zweitens stehen die Sinne und der Intellekt in Beziehung mit demselben Objekt und empfangen davon Erkenntnis, aber auf verschiedene Erkenntnisart und mit verschiedenartigem Erkenntniswert. Während die Sinne nur die Erkenntnis der äußeren Akzidenzien erreicht, wirkt der Intellekt und gelangt zur nackten Wesenheit des Dinges (*ad nudam quidditatem rei*), indem er sie von den materiellen Dispositionen absondert. Überdies zeichnet er sich darin aus, dass er durch die sinnlichen Dinge zur noch höheren Erkenntnis gelangen kann, nämlich zu den göttlichen Dingen.<sup>156</sup> Drittens spielt der mögliche oder sogenannte aufnahmefähige Intellekt eine besondere Rolle beim Aufnehmen der Spezies, da Erkennen bei Aristoteles eine Art Leiden (*intelligere quoddam pati est*) heißt.<sup>157</sup> Dabei wirken die Phantasmen als instrumentaler und sekundärer Agens (*agens instrumentale vel secundarium*) und der tätige Intellekt als leitender und erster Agens (*agens principale et primum*). Daher bleibt das Ergebnis des Wirkens im möglichen Intellekt nach den Bedingungen beider (*secundum conditionem utriusque*). Denn der mögliche Intellekt empfängt einerseits die Formen als aktuell erkennbare (*ut intelligibiles actu*) vermöge der Kraft des tätigen Intellekts, andererseits als Ähnlichkeiten bestimmter Dinge (*ut similitudines determinatarum rerum*) vermöge der Erkenntnis der Phantasmen. Daraus ergibt sich, dass die aktuellen Erkenntnisformen selbst weder in der Phantasie noch im tätigen Intellekt existieren, sondern allein im möglichen Intellekt.<sup>158</sup> Dem ist noch hinzuzufügen, dass die Grundlage für die aristotelische These der Selbsterkenntnis wie folgt lautet: „*intellectus intelligit se sicut et alia*“. Dies wird im achten Artikel behandelt werden.

In seiner Beschäftigung mit der Erkenntniskritik zur Erkenntnisquelle des Menschen kommt Thomas zu dem unauflöslichen Miteinander von Sinnesdingen und aktivem Intellekt, die übereinstimmen und sich ergänzen. Seine Ansicht kann als „Zweistämmigkeit der

---

<sup>156</sup> Q.D. *De ver.*, q. 10, a. 6, ad 2 (p. 313, v. 230-44): „circa idem virtus superior et inferior operantur non similiter sed superior sublimius; unde et per formam quae a rebus recipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus, sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium, intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei discernendo eam ab omnibus materialibus dispositionibus. Unde non pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere quod omne illud quod mens cognoscit sensus apprehendat, sed quia ex his quae sensus apprehendit mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum.“

<sup>157</sup> Ebd., ad 9 (p. 314, v. 308-9). Vgl. auch Aristoteles, *De an.*, III, 429b 25 (ed. Leon., t. 45/1, p. 214a).

<sup>158</sup> Ebd., ad 7 (v. 277-92): „in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatis, se habent phantasmata ut agens instrumentale vel secundarium, intellectus vero agens ut agens principale et primum; et ideo effectus actionis relinquitur in intellectu possibili secundum condicionem utriusque et non secundum condicionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum, et sic formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili.“

menschlichen Erkenntnis“ bezeichnet werden.<sup>159</sup> Während nämlich der *intellectus agens* bei der Genese der intellektuellen Erkenntnis eine entscheidende Rolle spielt, wirken die Einzeldinge als Inhalt-determinierende-Ursache.<sup>160</sup> Die Zweistämmigkeit des menschlichen Erkennens ergibt sich aus Thomas' Auffassung von Erkenntnis: „*omnis cognitio est secundum aliquam formam*“ (a. 4, co.). Sie zeigt ebenfalls die doppelte Natur der Formen: Phantasmen repräsentieren die Materialität der Dinge, die geistigen Spezies sowie die Immaterialität des Geistes.

### 3.4 Die trinitarische Ausprägung in dreistufigen Objekten: Die Spurähnlichkeit, die Ähnlichkeit *per analogiam* und die Ähnlichkeit *per conformitatem* (q. 10, a. 7)

Nachdem die Untersuchung der Erkenntnis materieller Dinge abgeschlossen ist, stellt Thomas eine interessante Frage, nämlich ob das Bild der Trinität im Geist vorhanden sei, sofern er Materielles oder sofern er Ewiges erkennt.<sup>161</sup> Anders formuliert geht es darum, inwiefern die verschiedenartigen Erkenntnisobjekte die Ausbildung des trinitarischen Bildes im menschlichen Geist beeinflusst. Die Beziehungen zwischen den Erkenntnisobjekten und der Darstellung des Bildes Gottes und der Trinität sind auf Augustinus zurückführbar. Thomas hat dabei drei besonders wichtige Textpassagen in seinen Einwänden herausgestellt. Der Einwand eins stützt sich auf einen holistischen Gesichtspunkt bezüglich der Ganzheit der Seele. Da die Tätigkeiten der Vernunft mit dem Zeitlichen (*actio rationalis in temporalibus*) von der Anschauung des Ewigen (*contemplatio aeternorum*) ungetrennt betrachtet werden, kann in ihnen nicht nur das Bild der Trinität gefunden werden, sondern auch das Bild Gottes.<sup>162</sup> Dagegen betont der Gegeneinwand drei die Bedeutung der Unterscheidung zwischen der Anschauung des Ewigen und den Vernunfttätigkeiten mit dem Zeitlichen und ihre Intention bei Augustinus. Daraus ergibt sich, dass in dem Bereich des Zeitlichen zwar eine Dreiheit, nicht

<sup>159</sup> Diese Bezeichnung entnehme ich aus Barth (2004), S. 85-6. Aber ich verzichte auf seine apriorische Interpretation, die von Kahl Rahner beeinflusst ist.

<sup>160</sup> Vgl. Sweeney (1994), S. 180: „In such an epistemology and psychology there manifestly are two causes of human knowledge. The cognitive faculties (external and internal senses; the agent and possible intellects) are its *efficient cause*, but actual individual things are its *content-determining-cause*.“ (k.g.v.m.)

<sup>161</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 7 (p. 314-8, v. 1-332), hier: tit. (v. 1-4): „Septimo quaeritur utrum in mente sit imago Trinitatis secundum quod materialia cognoscit, an solum secundum quod cognoscit aeterna.“

<sup>162</sup> Ebd., arg. 1 (v. 4-14): „Et videtur quod non solum secundum quod cognoscit aeterna quia, ut dicit Augustinus XII De Trinitate, «cum quaerimus trinitatem in anima, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum»; sed mens non est ad imaginem nisi secundum quod in ea trinitas invenitur; ergo mens est ad imaginem non solum secundum quod inhaeret aeternis contemplandis, sed etiam secundum quod inhaeret temporalibus agendis.“ Dazu vgl. auch Augustinus, *trin.*, 12.4.4 (CCSL 50, p. 358, v. 3-5).



jedoch ein Bild Gottes gefunden werden kann.<sup>163</sup> Diese Argumentation findet ein Echo in dem Gegeneinwand drei, worin eine weitere Unterscheidung zwischen niederer und höherer Wissenschaft, nämlich zwischen Wissenschaft und Weisheit berücksichtigt wird.<sup>164</sup> Nebenbei ist zu bemerken, dass die augustinische Gegenüberstellung von dem Zeitlichen (*temporalia*) und dem Ewigen (*aeterna*) für Thomas' Darlegung konstruktiv ist. Dies wird in seinem *corpus articuli* offensichtlich.

In seiner Hauptlösung macht Thomas drei Schritte. Zunächst stellt er das Merkmal „Ähnlichkeit“ (*similitudo*) als Kriterium auf.<sup>165</sup> Eine Ähnlichkeit vervollkommenet den Sinngehalt des Bildes (*ratio imaginis*). Allerdings ist nicht jede Ähnlichkeit hinreichend für die Darstellung eines Bildes, sondern nur eine äußerst ausdrückliche Ähnlichkeit (*expressissima similitudo*), wodurch der darzustellende Gegenstand, aufgrund seiner Artbestimmtheit (*secundum rationem suae speciei*), vergegenwärtigt wird. Ein Bild eines körperlichen Gegenstandes wird hauptsächlich gemäß seiner Gestalt (*secundum figuras*) dargestellt, weil dies das eigentliche Kennzeichen seiner Art ist.<sup>166</sup> Angesichts dieser Definition schließt sich Thomas der Auffassung Augustins an, dass in der menschlichen Seele eine gewisse Ähnlichkeit mit der umgeschaffenen Dreieinigkeit (*similitudo Trinitatis increatae*), hinsichtlich jeder beliebigen Erkenntnis ihrer selbst, nicht nur bezüglich des Geistes, sondern auch der Sinne, besteht. Aber das Bild Gottes ist nur in der Erkenntnis des Geistes wiederzufinden (*reperire*),

<sup>163</sup> Ebd., s.c. 3 (v. 138-47): „Augustinus dicit in XII De Trinitate «facta ista distributione» mentis qua scilicet dividitur in contemplationem aeternorum et actionem temporalium, «in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas sed etiam imago Dei, in hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, etiamsi trinitas possit, non tamen imago Dei potest inveniri», et sic idem quod prius.“ Dazu vgl. auch Augustinus, *trin.*, 12.4.4 (CCSL 50, p. 358, v. 11-5). Am Ende seiner Hauptlösung wird Thomas das Problem erwähnen und Augustinus zustimmen, dass die Spur der Dreieinigkeit in den zeitlichen und materiellen Dingen gefunden werden kann.

<sup>164</sup> Ebd., s.c. 1 (v. 118-27): „Augustinus dicit in XV De Trinitate quod trinitas quae in inferiori scientia invenitur, «licet ad interiorem hominem iam pertineat, nondum tamen imago Dei appellanda est vel putanda»; inferior autem scientia est secundum quod mens temporalia contemplatur: sic enim a sapientia aeternorum distinguitur; ergo imago Trinitatis non attenditur in mente secundum quod temporalia cognoscit.“ Dazu vgl. auch Augustinus, *trin.*, 15.3.5 (CCSL 50A, p. 467, v. 102-4).

<sup>165</sup> Krämer (2000: 248, Anm. 54) hat darauf hingewiesen, dass Thomas im Sentenzenkommentar die „Nachahmung“ (*imitatio*) als ein entscheidendes Merkmal des Bildes versteht. Vgl. dazu *Super I Sent.*, d. 3, q. 3, a. 1, co.; d. 28, q. 2, a. 1, co.; *Super II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1, co.

<sup>166</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 7, co. (p. 316, v. 153-61): „Dicendum quod rationem imaginis similitudo perficit; non tamen quaelibet similitudo ad rationem imaginis sufficiens invenitur, sed expressissima similitudo per quam aliquid repraesentatur secundum rationem suae speciei; et ideo in corporalibus imagines rerum attenduntur magis secundum figuras quae sunt specierum propria signa, quam secundum colores et alia accidentia.“ Thomas' Verwendung des Bildbegriffs als *expressa similitudo* verdankt sich Augustinus. Vgl. dazu Augustinus, *diu. qu.*, q. 74 (ed. CCSL 44A, p. 213, v. 5-12): „Imago et aequalitas et similitudo distinguenda sunt: quia ubi imago, continuo similitudo non continuo aequalitas; ubi aequalitas, continuo similitudo non continuo imago; ubi similitudo, non continuo imago non continuo aequalitas. <Vbi imago, continuo similitudo non continuo aequalitas,> ut in speculo est imago hominis; quia de illo expressa est, est etiam necessario similitudo, non tamen aequalitas, quia multa desunt imagini, quae insunt illi rei de qua expressa est.“

gemäß derer sich in unserem Geist eine ausdrücklichere Ähnlichkeit mit Gott (*expressior Dei similitudo*) aufzeigt.<sup>167</sup>

In diesem Zusammenhang unterscheidet Thomas ein dreifaches Erkenntnisgebiet des Geistes und führt damit eine doppelte Ähnlichkeitsform ein: Ähnlichkeit gemäß der Gleichförmigkeit (*similitudo secundum conformationem*) oder durch Gleichgestaltung (*per conformitatem*) und Ähnlichkeit gemäß der Analogie (*similitudo secundum analogiam*).<sup>168</sup> Bevor auf Thomas' Darlegung eingegangen wird, müssen zwei Faktoren beachtet werden. Erstens ist Thomas' Unterscheidung von dreifachen Erkenntnisgegenständen von Augustinus inspiriert. Das zeigt sich besonders bei seiner Verwendung des augustinischen Terms „*temporalia*“.<sup>169</sup> Zweitens wird der *similitudo*-Begriff nicht auf der Ebene der Vermögen betrachtet, sondern auf der Ebene der Akte.<sup>170</sup> Deswegen wird der *similitudo*-Begriff mit den Erkenntnisakten in Bezug auf das jeweilige Erkenntnisgebiet verbunden. Daraus ergibt sich Thomas' hierarchische Stufenordnung des Ähnlichkeitsverhältnisses zu den drei Gruppen unserer Erkenntnisgegenstände.

In Bezug auf das erste Erkenntnisgebiet, nämlich die intellektuelle Erkenntnis des Zeitlichen (*in cognitione qua mens temporalia cognoscit*), betont Thomas, dass keine ausdrückliche Ähnlichkeit mit der ungeschaffenen Dreieinigkeit vorliegen kann. Die Unmöglichkeit kann weiterhin in doppelter Hinsicht betrachtet werden:

Nicht gemäß der Gleichförmigkeit, denn die materiellen Dinge sind Gott unähnlicher als der Geist selbst, und so wird der Geist dadurch, dass er sich durch das Wissen von ihnen informiert, Gott nicht am meisten gleichförmig gemacht (*conformis efficitur*). Gleichfalls auch nicht gemäß der Analogie, weil ein zeitliches Ding, das eine Kenntnis seiner selbst (*sui notitiam*) oder eine aktuelle Erkenntnis (*intelligentiam actualem*) in der Seele hervorbringt, nicht von derselben Substanz mit dem Geist ist, sondern außerhalb von dessen

---

<sup>167</sup> Ebd. (v. 161-8): „Invenitur autem in anima nostra aliqua similitudo Trinitatis increatae secundum quamlibet sui cognitionem, non solum mentis, sed etiam sensus, ut patet per Augustinum XI De Trinitate; sed in illa tantum cognitione mentis imago Dei reperitur secundum quam in mente nostra expressior Dei similitudo invenitur.“ Vgl. auch Augustinus, *trin.*, 11.2.2-5 (CCSL 50, p. 334-9).

<sup>168</sup> Ebd. (v. 169-81): „Ut igitur cognitionem mentis secundum obiecta distinguamus, triplex cognitio in mente nostra invenitur, cognitio scilicet qua mens cognoscit Deum, et qua cognoscit seipsam, et qua cognoscit temporalia. In illa igitur cognitione qua mens temporalia cognoscit, non invenitur expressa similitudo Trinitatis increatae, neque secundum conformationem, [...] neque secundum analogiam [...]“.

<sup>169</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 133: „By using the term *temporalia* Thomas indicates that he is aware of the Augustinian origin of the classification. In article 7 the first argument quotes from the section of the *De Trinitate* in which Augustine distinguishes between knowledge (*scientia*) and wisdom (*sapientia*) in terms of the difference between temporal and eternal objects of our knowledge.“ Wir haben oben den Einwand eins und den Gegeneinwand eins und drei dargestellt.

<sup>170</sup> Vgl. Krämer (2000), S. 248, Anm. 57. Des Weiteren, vgl. auch de Beaurecueil (1955), S. 45

Natur (*extraneum a natura eius*). So kann die Wesensgleichheit (*consubstantialitas*) der ungeschaffenen Dreieinigkeit nicht dargestellt werden (*repraesentari*).<sup>171</sup>

Unter Gleichförmigkeit (*conformatio*) versteht Thomas hier den Vorgang der Angleichung und Anpassung des menschlichen Erkennens an seine Objekte.<sup>172</sup> Sind die materiellen Dinge die anzupassenden Objekte, heißt das, dass sich der Geist mehr den niederen materiellen Dingen assimiliert. Durch die Anpassung an sie kann der Geist weder zu Gott erhoben noch Gott ähnlich gemacht werden. Weiterhin kann auch eine Ähnlichkeit der Analogie zwischen Gott und dem Geist durch die Erkenntnis der materiellen Dinge nicht bestehen. Wie Merriell (1990: 136) richtig gezeigt hat, wird hier die Analogie von Thomas als Proportionalität begriffen, womit die Struktur des Bildes im menschlichen Geist die Relationen innerhalb der göttlichen Dreieinigkeit widerspiegelt. In *Q.D. De ver.*, q. 2, a. 11 hat Thomas zwei Analogien differenziert, nämlich Proportions- und Proportionalitäts-Analogien. Bei ersteren besteht ein bestimmtes Verhältnis zweier Termini und der Begriffsinhalt kann von einem Analogat auf ein anderes Analogat übertragen werden, wie zum Beispiel „Seiendes“ in Bezug auf Substanz und Akzidens sowie „gesund“ in Bezug auf Urin und Tier. Dagegen ist bei letzteren kein bestimmtes Verhältnis erforderlich und eine Vergleichbarkeit zweier Verhältnisse zueinander bedeutend, sowie das Verhältnis von sechs und drei in den Verhältnissen  $6:3 \approx 4:2$ , wie auch das Verhältnis von Auge und Intellekt in den Verhältnissen von Sehkraft des Auges und des Geistes.<sup>173</sup> In

---

<sup>171</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 7, co. (p. 316, v. 176-86): „[...] neque secundum conformationem quia res materiales magis sunt Deo dissimiles quam ipsa mens, unde per hoc quod mens earum scientia informatur non efficitur Deo maxime conformis; similiter etiam neque secundum analogiam eo quod res temporalis quae sui notitiam parit in anima vel intelligentiam actualem, non est eiusdem substantiae cum ipsa mente sed extraneum a natura eius, et sic non potest per hoc increatae Trinitatis consubstantialitas repraesentari.“

<sup>172</sup> Zur Unterscheidung der zwei Terme „*conformatio*“ und „*conformitas*“ deutet Merriell (1990: 135, Anm. 117) an: „In general, *conformatio* has a more active sense, while *conformitas* is more static in its meaning. *Conformitas* is the state of union or likeness at which a thing arrives by the process of *conformatio*.“ Vgl. dazu *Q.D. De ver.*, q. 23, a. 7, ad 11 (ed. Leon., t. 22/3, p. 672-3, v. 343-66): „similitudo et conformitas quamvis sint relationes aequiparantiae, non tamen semper utrumque extremorum dominant in respectu ad alterum; sed tunc tantum quando forma secundum quam attenditur similitudo vel conformitas eadem ratione in utroque extremorum existit, sicut albedo in duobus hominibus [...]. Sed quando forma est in uno principaliter in altero vero quasi secundo, non recipitur similitudinis reciprocation, sicut dicimus statuam Herculis similem Herculi, sed non e converso; non enim potest dici quod Hercules habeat formam statuæ, sed solum quod statua habeat Herculis formam: et per hunc modum creaturae dicuntur esse Deo similes et conformes, non tamen e converso. Sed *conformatio*, cum sit motus ad *conformitatem*, non importat aequiparantiae relationem sed praesupponit aliquid ad cuius *conformitatem* alterum moveatur; unde posteriora prioribus conformantur sed non e converso.“ (k.g.v.m.) Man muss jedoch auch beachten, dass diese Unterscheidung manchmal nicht klar ist und manchmal austauschbar ist.

<sup>173</sup> Vgl. dazu *Q.D. De ver.*, q. 2, a. 11, co. (ed. Leon., t. 22/1, p. 79, v. 135-65): „Unde dicendum est quod nec omnino univoce nec pure aequivoce nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur sed secundum analogiam, quod nihil est dictu quam secundum proportionem. Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter et secundum haec duo attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem inter quae sit proportio sed magis duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii ita quaternarius binarii: prima ergo convenientia est proportionis,

Quaestion zehn ist Analogie mit Proportionalität gemeint. Thomas verwendet die Wesensgleichheit als Testfall. In der Erkenntnis der zeitlichen Dinge kann keine Wesensgleichheit der ungeschaffenen Dreieinigkeit vorliegen, denn der Vater ist dem Sohn, den er erzeugt, wesensgleich, während die zeitlichen Dinge dem Wissen, das sie im Geist hervorbringen, nicht wesensgleich sind.

Dagegen entsteht eine Ähnlichkeit der Analogie bei der Selbsterkenntnis (*in cognitione qua mens nostra cognoscit seipsam*) und eine Ähnlichkeit der Gleichförmigkeit bei aktueller Gotteserkenntnis (*in cognitione illa qua mens ipsum Deum*). Dazu sagt Thomas:

Doch in der Erkenntnis, womit unser Geist sich selbst erkennt, ist eine Darstellung (*repraesentatio*) der ungeschaffenen Dreieinigkeit gemäß der Analogie, sofern der Geist, der auf die Art sich selbst erkennt, das Wort seiner selbst erzeugt (*verbum sui gignit*) und aus beiden die Liebe hervorgeht (*procedit*), so wie der Vater, der sich selbst ausspricht, von Ewigkeit her sein Wort erzeugt hat und aus beiden der Heilige Geist hervorgeht. Doch in der Erkenntnis, womit der Geist Gott selbst erkennt, wird der Geist selbst Gott gleichförmig (*conformatur*), sowie sich jedes Erkennende als solches dem Erkannten anpasst (*assimilatur*).<sup>174</sup>

Die angeführte Textstelle veranschaulicht Thomas' Analogieverständnis. Im Fall der Selbsterkenntnis des Geistes findet Thomas eine Entsprechung zwischen Gott und dem menschlichen Geist. Genauer gesagt besteht die analoge Entsprechung in ihrer Erkenntnistätigkeit und Liebestätigkeit: Die drei Größen Geist-Wort-Liebe (*mens-verbum-amor*) und die zwei hervorgehenden Tätigkeiten von Erzeugen (*gignere*) und Hervorgehen (*procedere*) spiegeln sich in der geistigen Natur des Menschen und dem dreieinigen Gott wider. Im Vergleich zu seinem Sentenzenkommentar erreicht Thomas hier einen sehr bedeutenden Schritt zur Exposition des Bildes der Dreieinigkeit im Menschen, das einerseits seine reife Darlegung in der *Summa theologiae* vorausdeutet.<sup>175</sup> Während die Analogie auf die

---

secunda autem proportionalitatis. Unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet, sicut *ens dicitur de substantia et accidente* ex habitudine quam accidens ad substantiam habet, et *sanum dicitur de urina et animali* ex eo quod urina habet aliquam habitudinem ad sanitatem animalis; quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae, sicut *nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu* eo quod sicut visus est in oculo ita intellectus in mente.“ (k.g.v.m.) Zu beachten ist, dass die kursiv gesetzten Wörter die von uns angewandten Beispiele sind. Des Weiteren, vgl. Park (1999).

<sup>174</sup> Q.D. De ver., q. 10, a. 7, co. (p. 316, v. 186-93): „Sed in cognitione qua mens nostra cognoscit se ipsam, est repraesentatio Trinitatis increatae secundum analogiam, in quantum hoc modo mens cognoscens se ipsam verbum sui gignit et ex utroque procedit amor, sicut Pater se ipsum dicens Verbum suum genuit ab aeterno et ex utroque Spiritus Sanctus procedit.“ Vgl. dazu Augustinus, *trin.*, 9.12.17-18 (CCSL 50, p. 308-10).

<sup>175</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 138: „Again this consideration of the analogy between the mind and God is more dynamic, in contrast to his earlier presentation in the *Scriptum*. For the image now reflects more clearly the inner movement of the divine Trinity, and especially the two processions of word and love, which Thomas failed to mention even once in the distinction of the *Scriptum* on the image of Trinity. This is a very significant step towards his final exposition of the image of the Trinity in the *Summa theologiae*.“

gemeinsamen Eigenschaften zwischen dem Bild und dem Exemplar fokussiert ist, kommt bei der Ähnlichkeit der Gleichförmigkeit die reziproke Interaktionen zwischen ihnen zum Ausdruck. In aktueller und ständiger Gotteserkenntnis wird sich der Geist Gott assimilieren. Dadurch entsteht ein lebendiges Gottesbild und ein Bild der Dreieinigkeit im Menschen. Nach der Untersuchung der drei geistigen Erkenntnisobjekte und ihrer jeweiligen Abbildlichkeit der göttlichen Dreieinigkeit kommt Thomas zu folgendem Fazit:

Die Ähnlichkeit, die durch Gleichgestaltung (*per conformitatem*) zustande kommt, wie die Sehkraft zur Farbe (*ut visus ad colorem*), ist größer als die durch Analogie (*per analogiam*), wie die Sehkraft zum Intellekt, (*ut visus ad intellectum*), der sich in ähnlicher Weise zu seinen Objekten verhält. Darum ist eine ausdrücklichere Ähnlichkeit mit der Dreieinigkeit im Geist, sofern er Gott erkennt, als sofern er sich selbst erkennt. So ist im eigentlichen Sinn ein Bild der Dreieinigkeit in erster Linie und hauptsächlich (*primo et principaliter*) im Geist, sofern er Gott erkennt, in gewisser Weise und in zweiter Linie (*quodam modo et secundo*), sofern er sich selbst erkennt und insbesondere, sofern er sich selbst als Bild Gottes betrachtet (*considerat*), sodass seine Betrachtung nicht bei sich stehen bleibt, sondern bis zu Gott voranschreitet. In der Betrachtung der zeitlichen Dinge aber findet sich kein Bild wieder, sondern nur eine gewisse Ähnlichkeit mit der Dreieinigkeit, die eher als eine Spur (*vestigium*) angesehen werden kann, sowie auch die Ähnlichkeit, die Augustinus den sinnlichen Vermögen zuschreibt.<sup>176</sup>

Die oben zitierte Passage ist Thomas' wichtige Schlussfolgerung zum Thema des Geistes als Abbild der Trinität. Diesbezüglich können weitere Facetten abgewogen werden:

- (1) Erstens ist der Vergleich zwischen der Ähnlichkeit durch Gleichgestaltung und durch Analogie bemerkenswert. Das erste Verhältnis lässt sich durch das Beispiel von Sehkraft und Farbe veranschaulichen. Wenn der Gesichtssinn die Farbe eines Gegenstandes erfährt, so erfährt er zugleich eine Zustandsänderung. Er wird auf eine angemessene Weise dem betreffenden Farbigen angepasst. Dadurch ergibt sich eine aktuelle Wahrnehmung.<sup>177</sup> Die Sehkraft wird gewissermaßen tatsächlich zur Farbe. Weiterhin wird die analoge Ähnlichkeit von Thomas durch das Beispiel von Sehkraft und Intellekt angeführt. Dies erinnert an das von Thomas verwendete Beispiel in der

<sup>176</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 7, co. (p. 316-7, v. 197-214): „Maior est autem similitudo quae est per conformitatem, ut visus ad colorem, quam quae est per analogiam, ut visus ad intellectum qui similiter ad sua obiecta comparator; unde expressior similitudo Trinitatis est in mente secundum quod cognoscit Deum quam secundum quod cognoscit se ipsam. Et ideo proprie imago Trinitatis in mente est secundum quod cognoscit Deum primo et principaliter, sed quodam modo et secundo etiam secundum quod cognoscit se ipsam, et praecipue prout se ipsam considerat ut est imago Dei, ut sic eius consideratio non sistat in se sed procedat usque ad Deum. In consideratione vero rerum temporalium non invenitur imago, sed similitudo quaedam Trinitatis quae magis potest ad vestigium pertinere sicut et similitudo quam Augustinus assignat in potentiis sensitivis.“ Vgl. Augustinus, *trin.*, 11.1.1 (CCSL 50, p. 333, v. 1-5), 11.2.3 (p. 336, v. 65).

<sup>177</sup> Siehe die standardmäßige Wahrnehmungstheorie bei Thomas in *Q.D. De ver.*, q. 1, a. 1, co. (ed. Leon., t. 22/1, p. 5, v. 164-6): „assimilatio [...] est causa cognitionis, sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris cognoscit colorem.“

Diskussion über die Proportionalitätsanalogie in q. 2, a. 11.<sup>178</sup> Es bestehen analoge Entsprechungen zwischen der Sehkraft des Auges und seinen Objekten als auch zwischen der Sehkraft des Intellekts und seinen Objekten. Diesbezüglich fasst Merriell (1990: 139) zutreffend zusammen: Es gebe ein Element der Distanz und Verschiedenheit, das diese Ähnlichkeit der Analogie kennzeichne. Im Gegensatz zu der Ähnlichkeit der Gleichgestaltung, die aus der unmittelbaren Wirkung der Farben auf die Sehkraft des Auges entstehe. Den Gegensatz zwischen *conformitas* und *analogia* resümiert Beaucueil geschickt: „Das eine ist Gemeinschaft, das andere bleibt auf der extrinsischen Ebene des ‚Parallelismus‘“. <sup>179</sup> Die analoge oder verhältnismäßige Ähnlichkeit orientiert sich an den strukturellen und symmetrischen Entsprechungen zwischen dem Bild und seinem Exemplar, die gleichmäßige dagegen auf die Vereinigung.

- (2) Über die Herkunft von Thomas' Unterscheidung der doppelten Ähnlichkeitsformen existieren zwei Meinungsunterschiede. Nach Beaucueil und Krämer seien einerseits Augustinus und Bonaventura Vertreter der Ähnlichkeit der Analogie, andererseits sei Ps.-Dionysius, mit seiner *exitus-reditus*-Weltanschauung, Vertreter der Ähnlichkeit der Gleichförmigkeit. Nach Beaucueil und Krämer bevorzuge Thomas die *conforatio* statt der *analogia*.<sup>180</sup> Ihre Auslegung vernachlässigt allerdings die tiefgreifende Aneignung von Augustins originaler Schrift *De Trinitate* in Thomas' zweiter Auslegung der Bildlehre sowie die historischen Nachweise. Nach Sullivan und Merriell habe diese Unterscheidung ihre Wurzel in Augustins *De Trinitate*, wo das Bild manchmal als eine analoge Ähnlichkeit der Dreieinigkeit angesehen werde und manchmal als die Ähnlichkeit, die durch die operationelle Assimilation zu Gott entstehe.<sup>181</sup> Neben dem

<sup>178</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 2, a. 11, co. (ed. Leon., t. 22/1, p. 79, v. 161-5): „quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae, sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu eo quod sicut visus est in oculo ita intellectus in mente.“

<sup>179</sup> Vgl. Beaucueil (1955), S. 46: „l'assimilation de l'intelligence à l'objet qui l'informe est bien plus fondée dans l'être que la comparaison possible entre la vision intellectuelle et la vision sensitive; l'une est communion, l'autre demeure au plan extrinsèque du ‚parallélisme‘.“

<sup>180</sup> Vgl. de Beaucueil (1955), S. 46-7; Krämer (2000), S. 253 und siehe besonders sein Referat über Beaucueils Meinung in Anm. 69: „De Beaucueil stellt die Unterscheidung der beiden Ähnlichkeitsformen in einen größeren Zusammenhang und sieht in ihnen zwei grundlegende Perspektiven, das Imago-Dei-Thema in den Gesamtzusammenhang einer theologischen Deutung der Wirklichkeit einzuordnen. Die auf Augustinus aufbauende erste Sicht sehe in der Analogie das Fundament der Erkenntnis jeder Wirklichkeit. Ihre intensivste Ausprägung habe diese Sicht im Itinerarium Bonaventuras gefunden, worin die Schöpfung als ein Buch voller Zeichen und Symbole verstanden werde. Die andere Sicht sei von Dionysius inspiriert und betrachte die Wirklichkeit unter dem Aspekt ihres Ausgangs von Gott und ihrer durch Verähnlichung bewirkten Rückkehr zu ihm. Durch diese neue Sicht erhalte das biblische Thema der Gottebenbildlichkeit wieder seine anthropologische Relevanz zurück.“

<sup>181</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 140. Vgl. auch Sullivan (1963), S. 254: „It is very probable, in our opinion, that some influence of the *De Trinitate* can be seen in the distinction between an image of analogy and an image of conformity.“ Sullivan bezieht sich auf folgendes platonisches Erkenntnisprinzip, vgl. Augustinus, *trin.*, 9.10.16f. (CCSL 50, p. 307, v. 33f.): „Sed omnis secundum speciem notitia similis est ei rei quam nouit. [...] Quocirca in

Einfluss von Alexander von Hales und Albert dem Großen behauptet Merriell, dass die klarste Quelle von Thomas' Verwendung des Begriffs „*conformatio*“ bei Bonaventura zu finden ist.<sup>182</sup>

- (3) Es wurde bereits erwähnt, dass der *similitudo*-Begriff auf der Ebene der Akte betrachtet wird. Demgemäß sollten auch die zwei Ähnlichkeitsformen, aufgrund der Ebene der Akte, betrachtet werden. In dieser neuen Betrachtungsweise scheint das Merkmal der Gleichheit (*aequalitas*) sowohl in Bezug auf die drei Ternarglieder als auch in Bezug auf die Ebene der Habitus, Vermögen oder Akte unwesentlich zu sein. Wichtig ist, dass alle in Bezug auf die Akte gemessen werden.<sup>183</sup> Dies bedeutet für Thomas, dass eine minimale Art von Gleichheit zwischen den drei Teilen (Habitus, Vermögen und Akte) für die Existenz einer analogen Ähnlichkeit zwischen dem Geist und der göttlichen Dreieinigkeit ausreiche.<sup>184</sup>
- (4) In seiner zweiten Auseinandersetzung mit der augustinischen Imago-Dei-Lehre ist Thomas' Synthese endlich erfolgreich gelungen. In seinem Sentenzenkommentar versucht Thomas, Augustins *mens*- und *memoria*-Ternar durch eine einzige normative Subjektivitätsstruktur zu erweitern. Gemäß der aristotelisch-psychologischen Grundlage (*essentia – habitus – potentia – actus*) und der operationellen Betrachtungsweise, die die vielfältigen Phänomene der seelischen Zustände durch die Potenz-Akt- oder durch die Habitus-Akt-Beziehung erklärt, dient für Thomas die *mens-verbum-amor*-Analogie als bestes Hilfsmittel zur Darstellung der Ähnlichkeit zwischen

---

quantum deum nouimus similes sumus, sed non ad aequalitatem similes quia nec tantum eum nouimus quantum ipse se.“

<sup>182</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 140-2. Alexander von Hales und Albert der Große diskutieren hauptsächlich die Unterscheidung zwischen *aequalitas* und *imitatio*. Aber Thomas' Darlegung im vorliegenden Artikel stimme nach Merriell in vielen Punkten mit Bonaventuras Beantwortung in seinem Sentenzenkommentar überein. Es gebe die gleiche Dreiteilung der Erkenntnisobjekte. Des Weiteren sei Bonaventuras Schlussfolgerung identisch mit der Schlussfolgerung, die Thomas in der *De veritate* annimmt. Vgl. dazu Bonaventura, *In I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 2, co. (ed. Quaracchi, t. 1, p. 83).

<sup>183</sup> Im Vergleich zu *Super I Sent.* d. 3 erweist sich die Gleichheit der drei Ternarglieder von *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* und sogar von *mens*, *amor*, *notitia* in *Q.D. De ver.* q. 10, a. 3 als unwichtig. Das betrifft auch die Ähnlichkeit aufgrund der Ebene der Habitus, Vermögen oder Akte. Dazu hat Merriell (1990: 143) zutreffend angedeutet: „Because he bases the image of Trinity more on the conformation of the mind to God than on the analogical likeness between the mind and God the Trinity, Thomas does not show anxiety about the degree of equality among the parts of the image. He suggests that there is a sufficient degree of equality in the identity of object among the three parts of the image, whether these parts are faculties, habits, or acts. Failing the unity of the object, a certain general equality between act, habit, and faculty remains because the quantity of any act, habit, or faculty is gauged solely in relation to the act. Thomas “ Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 3, ad s.c. 3 (ed. Leon., t. 22/2, p. 305, v.193-206): „inter potentiam et actum et habitum potest esse aequalitas secundum quod comparantur ad unum obiectum, et sic imago Trinitatis invenitur in anima secundum quod fertur in Deum; et tamen etiam communiter loquendo de potentia, habitu et actu invenitur in eis aequalitas, non quidem secundum proprietatem naturae quia alterius modi habet esse operatio, habitus et potential, sed secundum comparisonem ad actum secundum quam consideratur horum trium quantitas; nec oportet quod accipiatur unus actus tantum numero aut unus habitus, sed habitus et actus in genere.“

<sup>184</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 143.

Geist und göttlicher Trinität. Dies wird besonders durch die erkennende und liebende Tätigkeit in zwei Ähnlichkeitsformen veranschaulicht. In seinen zwei Summen (*ScG* und *STh*) wird Thomas nicht mehr in die mit den zwei Ternaren verbundenen unnötigen Komplikationen verstrickt, sondern er verwendet vorwiegend die psychologische Analogie in *verbum* und *amor* des Geistes.

- (5) Das Bild der Dreieinigkeit befindet sich in erster Linie und hauptsächlich im Geist, sofern er aktuell Gott erkennt und liebt. Bei der Betrachtung der inneren Struktur des Geistes wird das Bild von Thomas in doppelter Hinsicht betrachtet. Einerseits in statisch-analogischer Hinsicht, sofern die Ähnlichkeit mit der göttlichen Dreieinigkeit in Bezug auf die Selbsterkenntnis und Selbstliebe des Menschengeistes begriffen wird. Andererseits in dynamisch-gleichförmiger Hinsicht, sofern der Geist sich selbst als Gottes-Bild betrachtet. Diese Deutung gilt, insofern der Mensch bei seinen aktuellen Tätigkeiten erkennt, dass er gewissermaßen die Ähnlichkeit mit Gott findet. Diese Hinsicht ist allerdings beschränkt, da der Mensch die Dreieinigkeit nicht allein aufgrund der Vernunft erkennen kann, wie Thomas in Artikel 13 aufzeigt.
- (6) Schließlich können Thomas' Schlussfolgerung und ihre relevante Bedeutung durch folgende Tabelle veranschaulicht werden:

Tab. 3.3: Trinitarische Ähnlichkeitsbeziehung zwischen dem Geist und seinen Objekten

Erkenntnisobjekt:	Darstellungsweise:	Ähnlichkeitsformen:	Seinsweise:
Gott	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ähnlichkeit gemäß der Gleichförmigkeit</li> <li>• Wie Sehkraft im Verhältnis zur Farbe</li> <li>• <i>mens-verbum-amor</i> und zwei Hervorgänge</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ausdrücklichere Ähnlichkeit mit dem dreieinigen Gott</li> <li>• Das Bild der Dreieinigkeit: <i>primo et principaliter</i></li> </ul>	Gnade
Der Geist selbst	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ähnlichkeit gemäß der Analogie</li> <li>• Wie Sehkraft im Verhältnis zum Intellekt</li> <li>• <i>mens-verbum-amor</i> und Hervorgänge des Wortes und der Liebe</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Das Bild der Dreieinigkeit: <i>quodam modo et secundario</i></li> </ul>	Natur
Die zeitlichen Dinge		Spurähnlichkeit	Natur

Einige Erwiderungen des Thomas sind bemerkenswert und sollen an dieser Stelle kurz behandelt werden. Der zweite Einwand bezieht sich auf zwei andere Merkmale. Der Einwand versucht zu beweisen, dass der Geist das Bild der Dreieinigkeit durch Gleichheit und Ordnung



repräsentieren kann, auch wenn er die zeitlichen Dinge betrachtet.<sup>185</sup> Wie in *Super I Sent.*, vertritt Thomas die Meinung, dass die Gleichheit zwischen dem Vermögen und dem Objekt irrelevant für die Darstellung des Bildes ist. Relevant hingegen ist die Gleichheit zwischen dem Vermögen und den anderen Vermögen.<sup>186</sup> Zwar besteht eine größere Ungleichheit zwischen unserem Geist und Gott als zwischen unserem Geist und einem zeitlichen Ding, aber dennoch befindet sich eine Aktualität im Geist, worin das Bild Gottes und die analoge Ähnlichkeit zwischen dem Geist und dem dreieinigen Gott zu finden ist. In Bezug auf die Gleichheit führt Thomas folgende Argumentation aus:

Zwischen dem Gedächtnis, das unser Geist an Gott besitzt, der aktuellen Einsicht (*intelligentia*) und der Liebe von Gott finden wir größere Gleichheit als zwischen seinem Gedächtnis an zeitlichen Dingen und der Einsicht und Liebe von ihnen. Denn Gott ist durch sich selbst (*per se ipsum*) erkennbar und liebenswert (*cognoscibilis et diligibilis*). So wird er vom Geist jedes einzelnen soweit erkannt und geliebt, als er dem Geist gegenwärtig (*praesens*) ist. Seine Gegenwart im Geist ist das Gedächtnis an ihm im Geist (*cuius praesentia in mente ipsius memoria in mente est*). So ist dem Gedächtnis, das man an ihm hat, die Einsicht und auch der Wille oder die Liebe adäquat (*adaequatur*). Die materiellen Dinge aber sind nicht an sich (*secundum se*) erkennbar und liebenswert. So findet sich im Hinblick auf sie keine solche Gleichheit im Geist wieder.<sup>187</sup>

In dieser Textstelle erklärt Thomas, wie die Gleichheit bei der Betrachtung des Geistes von Gott als sein Gegenstand entsteht, dies aber nicht identisch mit den materiellen Dingen ist. In seiner Erklärung bilden die *memoria Dei* und die *praesentia Dei* die Schlüsselbegriffe.<sup>188</sup> Die vorliegende Ausführung des Thomas ist ein hilfreicher Testfall für die Erklärung der sogenannten Aktualität des Geistes. Wie die Behauptung in a. 3, beweist Thomas hier die Gleichheit mit Hilfe von natürlich-habituellen Gedächtnis und aktueller Einsicht sowie aktueller Liebe von Gott (*memoria quam mens nostra habet de Deo et actualis intelligentia eius et amor*).<sup>189</sup> Daraus ergibt sich die Frage, wie die natürlich-habituelle *memoria* mit der aktuellen

<sup>185</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 7, arg. 2 (p. 314, v. 15-29).

<sup>186</sup> Ebd., ad 2 (p. 317, v. 224-6): „non enim est attendenda aequalitas inter obiectum et potentiam, sed inter unam potentiam et aliam.“ Vgl. auch *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 4, co. (ed. Mand., t. 1, p. 119f.).

<sup>187</sup> Ebd. (v. 228-43): „tamen inter *memoriam quam mens nostra habet de Deo et actualem intelligentiam eius et amorem* maior invenitur aequalitas quam inter *memoriam quam habet de rebus temporalibus et earum intelligentiam et amorem*; ipse enim Deus per se ipsum cognoscibilis est et diligibilis, et *ita tantum a mente uniuscuiusque intelligitur et amatur quantum menti praesens est, cuius praesentia in mente ipsius memoria in mente est*; et sic memoriae quae de ipso habetur intelligentia, et huic voluntas sive amor adaequatur. Res autem materiales non sunt secundum se intelligibiles et diligibiles; et ideo respectu earum talis aequalitas in mente non invenitur.“ (k.g.v.m.) Des Weiteren vgl. dazu Merriell (1990), S. 144-6; Mayer (2002), 143-8; Sullivan (1963), S. 255-8; Squire (1951), S. 177.

<sup>188</sup> Vgl. dazu unsere ausführliche Behandlung von *memoria sui* und *memoria Dei* in *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 2, ad 5. Diese Ansichten stehen wieder im engen Zusammenhang mit *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 4.

<sup>189</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 3, co. (p. 304, v. 98-102): „prout memoria importat habituales notitias, intelligentia vero actualem cogitationem ex illa notitia prodeuntem, voluntas vero actualem voluntatis motum ex

Einsicht und aktuellen Liebe von Gott zusammenhängt. Aufgrund zweier Ansichten von Aktualität wird dies im Folgenden betrachtet:

**(1) Aktualität aufgrund aristotelischer Potenz-Akt-Hinsicht:**

Das Gedächtnis des Geistes an Gott ist zunächst natürlicherweise vorhanden und mit der einfachen Gegenwart Gottes im Geist erklärt. Die Aktualität bedeutet, dass Gott in Wirklichkeit erkannt, geliebt sowie als ein Gegenstand des Erkennens und Liebens angesehen wird. Deswegen widerspricht das Ergebnis der thomanischen Behauptung, dass die Erkenntnis und die Liebe dem Gedächtnis an Gott adäquat sein müssen. Daher scheint die Auffassung der Aktualität, im Sinne von Aristoteles, problematisch zu sein. Außerdem muss sich jeder des Sachverhaltes bewusst sein, dass das lateinische Wort „*intelligentia*“, im Kontext der Ebenbildlichkeitslehre, meistens auf das augustinische Ternarglied von *memoria, intelligentia, volutas* hindeutet.

**(2) Aktualität aufgrund geistmetaphysischer Hinsicht von Augustinus:**

Wie die *memoria sui* und *praesentia sui* wird im augustinischen Ansatz zunächst das natürliche Vorhandensein der *memoria Dei* vorausgesetzt. Nur dann ergibt sich die der habituellen *memoria* angemessene aktuelle Gotteserkenntnis und Gottesliebe im Geist. Diese Interpretation erfüllt nicht nur die Forderung an die Gleichheit, sondern auch die Forderung an die Ordnung, in der festen Reihe von *memoria, intelligentia, volutas*, die im Anschluss an die angeführten Textpassagen diskutiert wird. Merriell hat richtig aufgezeigt, dass die einfache Gegenwart Gottes im Geist genügt, um eine proportionale Einsicht und Liebe zu Gott zu erzeugen, da Gott von Natur undifferenziert für alle Menschen erkennbar und liebenswert ist.<sup>190</sup>

In Bezug auf die Ordnung zeigt Thomas weiterhin, dass die eigentümliche Ordnung von *memoria, intelligentia, volutas*, bei Betrachtung der zeitlichen Dinge, verloren geht:

Auch nicht befindet sich dieselbe Ordnung des Ursprungs (*ordo originis*), weil sie [die zeitlichen Dinge] dadurch unserem Gedächtnis gegenwärtig sind, dass sie von uns erkannt wurden. So entsteht vielmehr das

---

cogitatione procedentem.“ und ebd. (305, v. 134-8): „ideo etiam perfecta imitatio, quae est secundum memoriam, intelligentiam actuaalem et voluntatem actuaalem, potest originaliter inveniri in potentiis secundum quas anima potest meminisse, intelligere actualiter et velle.“

<sup>190</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 145: „The simple presence of God to the mind suffices to produce a proportionate understanding and love of God, because God is by nature knowable and loveable. Such is not the case with material things. Therefore, the equality on which the likeness of analogy is partly based is greater when the mind is turned to God than when it is turned to material objects.“

Gedächtnis aus der Einsicht als umgekehrt. Das Gegenteil davon findet im geschaffenen Geist im Hinblick auf Gott selbst statt, aus dessen Gegenwart der Geist am intellektuellen Licht teilhat, sodass er erkennen kann (*mens intellectuale participat lumen, ut intelligere possit*).<sup>191</sup>

In dieser Ausführung wird auf folgende Punkte aufmerksam gemacht:

- (1) Das Gedächtnis, in Bezug auf die zeitlichen Dinge, ist ein Resultat eines Erkenntnisaktes. Es gehört zum geistigen Gedächtnis. Hinsichtlich der zeitlichen Reihenfolge liegt der Erkenntnisakt dem Gedächtnis vor.<sup>192</sup> Diese Art Gedächtnis kann die Forderung an die Ordnung von *memoria, intelligentia, volutas* nicht erfüllen. Dies kann für Thomas nur in der *memoria Dei* gelten. Aber was ist diese *memoria Dei* eigentlich?
- (2) Interessanterweise begründet Thomas den Ursprung der Einsicht von dem Gedächtnis durch die Teilhabe an dem göttlichen Licht, das aus der Gegenwart Gottes entsteht. Daher ist die *praesentia Dei* der Grund für die Intellektualität des Geistes. Diese Bestimmung bezieht sich auf die augustinische Auffassung vom Licht des tätigen Intellekts, das in vorhergehendem Artikel behandelt wurde.<sup>193</sup>
- (3) Die *praesentia Dei* muss als Bild Gottes, auf der Ebene der Vermögen, betrachtet werden. Dies bedeutet nicht, dass die *praesentia Dei* einen Akt des Wissens Gottes erzeugt, sondern vielmehr, dass er den Geist dazu bringt, am geistigen Licht teilzuhaben.<sup>194</sup> Weiterhin ist die Interpretation der *praesentia Dei* durch die Gnade als nicht korrekt anzusehen.<sup>195</sup> Die Gegenwart Gottes bedeutet für Thomas die Darstellung der von Gott gegebenen Geschöpflichkeit.<sup>196</sup> Daher lässt sich laut Merriell

---

<sup>191</sup> Ebd. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 7, ad 2 (p. 317, v. 243-9): „nec etiam idem ordo originis cum ex hoc nostrae memoriae praesentes sint quod a nobis intellectae fuerunt, et sic memoria ex intelligentia oritur potius quam e converso. Cuius contrarium in mente creata accidit respectu ipsius Dei, ex cuius praesentia mens intellectuale participat lumen ut intelligere possit.“

<sup>192</sup> Vgl. ebd., a. 2, co. (p. 301-2, v. 175-81): „species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualem considerationem, et harum ordinatio est habitus scientiae; et secundum hoc vis qua mens nostra retinere potest huiusmodi intelligibiles species post actualem considerationem, memoria dicitur.“

<sup>193</sup> Vgl. ebd., a. 6, co. (p. 313, v. 204-7): „quod quidem lumen intellectus agentis in anima procedit sicut a prima origine a substantiis separatis et praecipue a Deo.“

<sup>194</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 145: „However, in this case Thomas must be thinking of the image at the level of the faculties, for he does not say that the presence of God engenders an act of knowing God but rather that it causes the mind to participate the intellectual light by which man is able (*possit*) to understand things.“ Vgl. auch Sullivan (1963), S. 257. Nach Merriell (ebd., Anm. 151) liest Sullivan diese Passage über das intellektuelle Licht in Bezug auf die potenzielle Ebene des Bildes.

<sup>195</sup> Vgl. dazu Squire (1951), S. 177: „Returning now to the somewhat curious statement that God’s presence to the soul is a memory of Him, I think it is plain enough that just as I am in my memory by my presence to myself, so God is, through Grace, in the memory of the soul by His presence to the soul [...]. But He who is present to all his creatures according to the mode of their being, is present by grace to his rational creatures *to be known*.“

<sup>196</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 11, ad 8 (p. 337, v. 285-90): „mens nostra cum intelligibilitate quam habet ut proprium quoddam, etiam cum aliis communiter habet esse; unde quamvis in ea sit Deus, non oportet quod semper sit in ea ut forma intelligibilis sed ut dans esse sicut est in aliis creaturis.“; ebd., ad 11 (p. 338, v. 317-21): „quamvis

zusammenfassen: Die Gegenwart Gottes besagt die Gegenwart, wodurch er den Geist und dessen Vermögen, den Intellekt und den Willen erschafft sowie konserviert. In keiner Weise ist Gott hier unter dem Begriff des Objekts (*in ratione obiecti*) gegenwärtig.<sup>197</sup>

Die Gottesgegenwart ist durch die Schöpfung immerwährend in der Seele. Obwohl die Kenntnis (*notitia*) der göttlichen Gegenwart der Zeit nach später als die Erkenntnis der Dinge ist, steht sie der Würde nach an erster Stelle.<sup>198</sup> Die Gottesgegenwart in der Seele ist synonym mit dem Bild der Dreieinigkeit in den Vermögen des Geistes. Gott ist das edelste Objekt, mit dem sich die höchste Vollkommenheit der geistigen Vermögen beschäftigt und dadurch als Gottes Bild bezeichnet wird.<sup>199</sup> Das Bild Gottes im Menschen fungiert auch für Thomas als Beweis für die menschliche Teilhabe am göttlichen Licht.<sup>200</sup> Die Selbsterkenntnis des Geistes ist zwar vollkommener als die Gotteserkenntnis, jedoch ist die letztere edler als die erstere, da der Geist zum Bild Gottes hin gerichtet ist.<sup>201</sup> Schließlich kann das rudimentäre Bild Gottes in den geistigen Vermögen, durch die übernatürlichen Habitus des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, der Weisheit, etc., zur Vollendung gebracht werden.<sup>202</sup>

---

divina essentia sit praesens intellectui nostro, non tamen est ei coniuncta ut forma intelligibilis quam intelligere possit quamdiu lumine gloriae non perficitur.“

<sup>197</sup> Vgl. Merriell (1990), S. 146, Anm. 151 (Am Ende der Anm.). Mayer (2002: 145, Anm. 3) hat auch darauf hingewiesen, dass trotz der unmittelbaren Teilhabe an Gott die Gotteserkenntnis mittelbar bleibt. Vgl. dazu *Q.D. De ver.*, q. 18, a. 1, ad 7 (ed. Leon., t. 22/2, p. 533-4, v. 336-41): „mens nostra dicitur immediate formari ab ipsa prima veritate non quin eam cognoscat interdum mediante aliquo habitu vel specie vel creatura, sed per modum quo exemplatum formatur ad suum exemplar immediatum.“

<sup>198</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 7, ad 3 (p. 317, v. 250-3): „quamvis cognitio quam de rebus materialibus habemus sit prior tempore illa notitia quam habemus de Deo, tamen haec est prior dignitate.“

<sup>199</sup> Ebd., ad 4 (v. 263-70): „quamvis potentiae se extendant ad omnia sua obiecta, tamen earum virtus pensatur ex ultimo in quod possunt [...]; et ideo id quod ad maximam perfectionem potentiarum mentis pertinet, scilicet esse ad imaginem Dei, attribuitur eis respectu nobilissimi obiecti quod Deus est.“; vgl. ebd. ad 6.

<sup>200</sup> *Q.D. De spir. creat.*, a. 10, co. (ed. Leon., t. 24/2, p. 107, v. 317-27): „Tertio quia, si homo participet lumen intelligibile ab angelo, sequeretur quod homo secundum mentem non esset ad ymaginem ipsius Dei set ad ymaginem angelorum, contra id quod dicitur Gen. I «Faciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram», id est ad communem Trinitatis ymaginem, non ad ymaginem angelorum. Vnde dicimus quod lumen intellectus agentis [...] est nobis immediate impressum a Deo.“

<sup>201</sup> Ebd., ad 5 (v. 271-6): „quamvis mens perfectius seipsam cognoscat quam Deum, tamen cognitio quam habet de Deo est nobilior et per eam magis Deo conformatur, ut dictum est; et ideo secundum ipsam magis est ad Dei imaginem.“

<sup>202</sup> Ebd., ad 8 (p. 318, v. 289-92): „potentiae imaginis aliquibus habitibus perficiuntur etiam secundum quod comparantur in Deum, sicut fide, spe et caritate, sapientia et aliis huiusmodi.“

### 3.5 Das zweite Erkenntnisgebiet: Selbsterkenntnis der Seele und die Erkenntnis ihrer Zustände (q. 10, a. 8-10)

Nach der Diskussion der intellektuellen Erkenntnis der materiellen Dinge und der trinitarischen Ausprägung bezüglich dreistufiger Erkenntnisobjekte, setzt Thomas seine Untersuchung mit dem zweiten Erkenntnisgebiet fort. Gemeint ist die Selbsterkenntnis des Geistes. Das Thema der Selbsterkenntnis der Seele ist eigentlich eine Fortsetzung des noch nicht völlig entfalteten Themas der *praesentia mentis*, die bereits häufiger erwähnt wurden. Thomas wird sich an dieser Stelle der Diskussion der habituellen Selbsterkenntnis der Seele widmen.

Seine gesamte Darstellung der Selbsterkenntnis der Seele umfasst drei Artikel (a. 8-10). Die Zusammenstellung dieser drei Artikel ist inhaltlich und gedanklich mit drei Themenbereichen verbunden, die Thomas an insgesamt drei Stellen seines Sentenzenkommentars behandelt. Diese gedankliche Verbindung ist leider von vielen Untersuchungen übersehen worden.<sup>203</sup> Das Thema der Selbsterkenntnis in a. 8 ist eigentlich in der Diskussion der Selbstgegenwart des Geistes in *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5 begonnen worden. Die Problematik der Habituserkenntnis in *Super III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2 wird wieder in a. 9 aufgegriffen.<sup>204</sup> Außerdem wird die Untersuchung zur Caritaserkenntnis in *Super I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4 in a. 10 fortgesetzt.<sup>205</sup>

#### 3.5.1 Thomas' Theorie von der vierfachen Selbsterkenntnis der Seele (a. 8)

Der achte Artikel gilt als der klassische Ort für Thomas' vollständige Darstellung seiner Selbsterkenntnislehre der Seele. Dieser Artikel wird von zahlreichen Abhandlungen und Aufsätzen untersucht. Viele Autoren lesen den Artikel jedoch vorwiegend hinsichtlich der philosophischen Aspekte und vernachlässigen den trinitarischen Hintergrund und besonders das augustinische Imago-Dei-Motiv.<sup>206</sup> Deswegen ist die Intention des Thomas und das, was er mit der Fragestellung verbindet, nicht vollständig erforscht.

Bevor auf die Hauptlösung des Thomas eingegangen wird, sollten zunächst die zwei grundlegenden Auffassungen von der Selbsterkenntnis der Seele aufgezeigt werden. Sie spielen nicht nur in *Q.D. De ver.* eine große Rolle, sondern auch in *ScG* und *STh*.

---

<sup>203</sup> Darauf hat die Forschung Darges hingewiesen. Vgl. Darge (1996), S. 43f.

<sup>204</sup> Zur ausführlichen Diskussion, vgl. Darge (1996), S. 52-61.

<sup>205</sup> Vgl. Darge (1996), S. 44-52. Diese Textstelle hat Cory (2014: 46-9) nicht genannt.

<sup>206</sup> Zu dieser Forschungslücke hat Bernard Lonergan in seinem Werk *Verbum* zur Erhellung und Ergänzung beigetragen. Vgl. Lonergan (1997), S. 87-105; 191-227. Vgl. dazu auch Wilkins (2018), S. 96-130 (Kap. 4: „Aquinas and Lonergan's Turn to the Subject“); Lawrence (2009).

### 3.5.1.1 Zwei dominante Auffassungen von der Selbsterkenntnis der Seele: Die augustinische *per essentiam* und die aristotelische *per speciem*

Die leitende Frage des achten Artikels untersucht, ob sich der Geist selbst durch sein Wesen (*per essentiam*) oder durch eine Spezies (*per aliquam speciem*) erkenne.<sup>207</sup> Aus der Fragestellung wird deutlich, dass Thomas die zwei konkurrierenden Meinungen konfrontiert. Die Stellung des Aristoteles im Pro-Argument eins ist auffallend. Thomas referiert seine Ansicht folgendermaßen:

Es scheint, dass er [der Geist] sich durch eine Spezies erkennt. Denn der Philosoph sagt in *De anima* III: „Unser Intellekt erkennt nichts ohne ein Sinnesbild.“ Vom Wesen der Seele kann aber kein Sinnesbild aufgenommen werden. Also muss unser Geist sich selbst durch eine andere Spezies erkennen, die von den Sinnesbildern abstrahiert wird.<sup>208</sup>

Hier wird deutlich, dass die thomanische Bezeichnung *per aliquam speciem* von Aristoteles' Diktum „*intellectus noster nihil intelligit sine phantasmate*“ in *De anima* III, 7 herrührt. Aufgrund seiner Auffassung vom Intellekt kann die aristotelische Auffassung von der Selbsterkenntnis der Seele als ein vermittelter Weg bezeichnet werden. Diese Position ist ebenfalls mit seiner anderen Maxime in Pro-Argument 6 vergleichbar: „Der Intellekt erkennt sich wie auch anderes“ (*intellectus intelligit se sicut et alia*).<sup>209</sup> Im Gegensatz zu Aristoteles nennt Thomas Augustinus in Gegen-Argument 1 und berichtet seine Meinung auf folgende Weise:

Dagegen spricht, was Augustinus in *De Trinitate* IX sagt: „Der Geist kennt sich selbst durch sich selbst, da er unkörperlich ist. Wenn er sich nämlich nicht durch sich selbst erkennt, liebt er sich selbst nicht.“<sup>210</sup>

---

<sup>207</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8 (p. 318-26, v. 1-570), hier: tit. (v. 1-3): „Octavo quaeritur utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat aut per aliquam speciem.“ Zu anderen Parallelstellen, vgl. *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5; *STh* I, q. 87, a. 1; *ScG* III, c. 46; *Sent. De an.*, III, lect. 9.

<sup>208</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, arg. 1 (v. 3-10): „Et videtur quod per aliquam speciem quia, ut Philosophus dicit in III *De anima* «intellectus noster nihil intelligit sine phantasmate»; sed ipsius essentiae animae non potest accipi aliquod phantasma; ergo oportet quod per aliquam aliam speciem a phantasmatis abstractam mens nostra se ipsam intelligat.“ (Perler / Schierbaum 2014: 101) Vgl. Aristoteles, *De an.*, III, c. 7, 431a 16 (ed. Leon., t. 45/1, p. 229): „propter quod nequaquam sine phantasmate intelligit anima.“

<sup>209</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, arg. 6 (v. 39-43): „Philosophus dicit in III *De anima* quod intellectus intelligit se sicut et alia; sed alia intelligit non per essentiam suam sed per aliquas species; ergo nec se ipsam mens intelligit per suam essentiam.“ Vgl. Aristoteles, *De an.*, III, c. 9, 430a 2 (ed. Leon., t. 45/1, p. 214): „Et ipse autem intelligibilis est sicut intelligibilia.“ Vgl. dazu Cory (2014), S. 93.

<sup>210</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, s.c. 1 (v. 116-9): „Sed contra est quod Augustinus dicit in IX *De Trinitate* «mens se ipsam per se ipsam novit quoniam est incorporea; nam si non se ipsam novit, non se ipsam amat.»“ Vgl. Augustinus, *trin.*, 9.3.3 (CCSL 50, p. 296, v. 18-20).

Für Augustinus vermag der Geist aufgrund seiner Geistigkeit und Substantialität sich selbst zu erkennen.<sup>211</sup> Bezüglich der Selbsterkenntnis der Seele vertritt Augustinus einen unmittelbaren Standpunkt. Thomas selber bezeichnet diese Selbsterkenntnisweise als *per essentiam*. Während die Fragestellung in *STh* I, 87, 1 im Kontext der anthropologischen Untersuchung bestimmt wird, ist hervorzuheben, dass Thomas hier die Frage im Kontext des trinitarischen Denkens stellt.<sup>212</sup> Dieser Perspektivenwechsel ist bedeutsam für die Auslegung der zwei Passagen.

Bezogen auf die Darstellung der zwei Positionen sollen insgesamt zwei Beobachtungen hervorgehoben werden. Erstens wird der Anschein erweckt, dass eine ausgeglichene Lösung der entgegengesetzten Meinungen bezüglich der Selbsterkenntnis unvermeidlich mit Thomas' doppelter Auffassung von der Seele und der Natur des menschlichen Intellekts zusammenhänge. Dies wird aus der vorherigen Darstellung in aa. 1-3 und 4-6 ersichtlich. Die nähere Betrachtung dieses Gesichtspunktes erfolgt im Anthropologie-Traktat in *STh* I, q. 75-89. Zweitens ist interessant, dass Thomas das *sicut et alia*-Argument in *STh* I, q. 87 verwendet, anstatt des *per aliquam speciem*-Argument. Dies hängt möglicherweise mit folgenden zwei Gründen zusammen. Das *per aliquam speciem*-Argument wird von Thomas selbst in seiner Erwiderung (ad 1) zurückgewiesen, da der Geist nicht durch Abstraktion gefasst werden kann. Ferner stimmt das *sicut et alia*-Argument mit der Überlegung von der Anthropologie und dem passiven Intellekt in *STh* angemessener überein. Damit beschäftigt sich das nächste Kapitel.

Das Bemühen, die aristotelischen und augustinischen Elemente in seiner Theorie von der Selbsterkenntnis der Seele in Einklang zu bringen, hat Thomas erfolgreich im vorliegenden Artikel veranschaulicht. In der Forschungsliteratur allerdings ist das augustinische Element in der thomasischen Selbsterkenntnislehre von vielen Autoren ignoriert worden. Dafür können Szaif und Brachtendorf im deutschsprachigen Raum als gegensätzliche Beispiele angeführt werden. Szaif (1999: 336) meint, dass die primären kognitiven Akte des Intellekts immer auf das Sinnlich-Konkrete gerichtet seien und somit die reflexiven Akte gegenüber dem Bezug auf das Sinnlich-Konkrete nicht autark sein können, obwohl Thomas prinzipiell nicht die Möglichkeit eines erkennenden Geistes leugne, dessen Selbstbezug unmittelbar ist. Daher sei die Rede von einer Selbstgegenwart angesichts der thomasischen Erkenntnislehre „letztlich nur eine irreführende Metaphorik“ (ebd., 337). Dagegen betont Brachtendorf, dass Thomas sich in der Erklärung der unmittelbaren Selbsterfassung völlig auf Augustinus stützt, während er in der vermittelten Form von Selbsterkenntnis Aristoteles folgt. Die von Putallaz aufgestellten These

---

<sup>211</sup> Vgl. Schneider (1930), S. 70f.

<sup>212</sup> In *Summa* lässt Thomas den Satz „*nam si non se ipsam novit, non se ipsam amat*“ weg, der jedoch in *Q.D. De ver.* bleibt. Vgl. *STh* I, q. 87, a. 1, arg. 1 (ed. Leon., t. 5, p. 355a): „*Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. Dicit enim Augustinus, IX de Trin., quod mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea.*“ Die Bedeutung dieses Perspektivenwechsels werden wir im nächsten Kapitel untersuchen.

vom „Besten des Augustinischen Erbes“<sup>213</sup> (le meilleur de l'héritage augustinien) folgend, betrachtet Brachtendorf (2002: 257) die „Kontinuität der Thomasischen und der Augustinischen Lehre von der Selbsterkenntnis“ in der Selbstgegenwart des Geistes (*praesentia mentis*). Nach Brachtendorf stimme Thomas' Auffassung von *praesentia mentis* mit dem augustinischen *se nosse* überein. Ohne Selbstgegenwart des Geistes wäre eine *cognitio actualis* nicht möglich. Die natürliche Selbstgegenwart des Geistes sei nicht diskursiv, sondern intuitiv, nicht vermittelt, sondern unmittelbar (ebd., 263).

Brachtendorfs These ist einleuchtend und aufschlussreich. Aber seine weiteren Ausführungen zum Zusammenhang zwischen der Selbstgegenwart und dem Bildsein im menschlichen Geist sind problematisch. Da dieser Punkt relevant erscheint, wird seine Meinung an dieser Stelle zitiert:

Augustinus begreift die Selbstgegenwart als Geflecht innerer Vollzüge, das in sich trinitarisch strukturiert ist und darin dem dreifaltigen Gott gleicht. Als seiner selbst bewußtes Wesen *ist* der menschliche Geist immer schon Bild Gottes. Thomas hingegen faßt die Selbstgegenwart als einfach. Ihm zufolge ist die *mens humana* zwar immer schon *imago dei*, und zwar durch den freien Willen, durch den sie Ursprung (Prinzip) ihrer Handlungen ist. Bild der göttlichen Dreieinigkeit wird sie aber erst, wenn ihr Denken und Wollen den dreieinigen Gott in angemessener Weise zum Gegenstand hat. Während Augustinus das *imago dei*-sein mit der natürlichen Selbstgegenwart verknüpft und daher primär als Wesensmerkmal des menschlichen Geistes versteht, löst Thomas das Bildsein von dem, was die *mens* immer schon ist, und konzipiert es vor allem als einen im Eschaton zu erreichenden Vollkommenheitszustand.<sup>214</sup>

Brachtendorfs Behauptung in der oben aufgeführten Passage ist haltlos. Die Inkorrektheit ergibt sich aus seiner mangelhaften Darstellung der Quaestio zehn. Sein Aufsatz ist nur auf a. 8

<sup>213</sup> Vgl. Putallaz (1991), S. 85, 101. Bezüglich seiner Auffassung des augustinischen Erbes schreibt er: „Il me semble toutefois qu'on a pu parfois négliger au contraire une part de l'héritage augustinien réellement présent dans la pensée de Thomas d'Aquin: pour s'apparaître à elle-même, l'âme doit être ontologiquement la source de la présence cognitive à soi. En d'autres termes, si l'acte intentionnel est l'impulsion qui donne à l'âme de se connaître elle-même, c'est que l'âme possède déjà en elle une structure préalablement donnée et qui peut s'actualiser: l'acte intentionnel comme cause efficiente, n'est pas cause totale unique de l'actualisation de la conscience et de la connaissance de soi. Elle s'unit organiquement à une autre cause totale, constituée par la connaissance habituelle, ou présence ontologique potentiellement consciente, de l'âme à elle-même. La connaissance habituelle est ainsi une virtualité réelle, cause totale et réelle de la conscience de soi. Sans elle, nous ne serions pas seule ment une nuit, mais nous ne serions pas, car la connaissance habituelle est constitutive de l'âme, réalité immatérielle en acte, présente à elle-même, mais potentiellement consciente de soi. C'est pourquoi, n'étant ni abstraite, ni même consciente, la connaissance habituelle n'est aucunement ob-jectivante: elle est comme ces *habitus* qui «ne sont pas présents à notre intellect à la façon d'objets (...), mais à la façon de ce par quoi l'intellect comprend».“ (Ebd. S. 101)

<sup>214</sup> Brachtendorf (2002), S. 257. Er bezieht sich auf den Prologus zu Thomas' *STh* I-II. Aber seine Interpretation ist irreführend. Wir werden später dem Text nachgehen. Vgl. Thomas, *STh* I-II, prol. (ed. Leon., t. 6, p. 5): „Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum* [...] restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.“



fokussiert und hat Thomas' relevante Behandlung vom trinitarischen Bild übersehen. Seine problematische Hermeneutik wurde bereits im letzten Kapitel erwähnt. Wie bereits bei der Diskussion der *praesentia mentis* in a. 2 und in dem natürlichen Bild Gottes *secundum analogiam* in a. 7 ersichtlich wurde, ist Thomas mit Augustins trinitarischem Denken (*se nosse, memoria, notitia*) vertraut. Die Behandlung der Selbsterkenntnis in a. 8 ist eigentlich eine thomatische Thematisierung des Begriffs der augustinischen *praesentia mentis*.

### 3.5.1.2 Die Analyse der thomanischen vierfachen Selbsterkenntnis der Seele in der Hauptlösung

Thomas' Ausführungen in der Hauptlösung können in vier Abschnitte gegliedert werden. Zunächst versucht er die Fragestellung zu bestimmen. Die Frage, ob etwas durch sein Wesen erkannt wird (*utrum aliquid per suam essentiam cognoscatur*), kann auf zweifache Weise verstanden werden. Zum einen bezieht sich der Ausdruck „durch sein Wesen“ auf das erkannte Ding, dessen Wesen genau erkannt wird und nicht dessen Akzidenzien erkannt werden.<sup>215</sup> Zum andern kann der Ausdruck *per suam essentiam* auf das verweisen, wodurch etwas erkannt wird (*id, quo aliquid cognoscitur*). In diesem Sinne versteht Thomas die Frage und äußert seine Auffassung: „Das bedeutet dann, dass etwas durch sein Wesen erkannt wird, weil das Wesen das ist, wodurch erkannt wird (*ipsa essentia est quo cognoscitur*), und so wird hier die Frage aufgefasst, ob die Seele sich durch ihr Wesen erkennen kann.“<sup>216</sup> Dadurch lässt sich die vorliegende Leitfrage folgendermaßen verstehen: Ist die Seele selbst, gemäß ihres Wesens, ein hinreichendes Erkenntnismedium zur Selbsterfassung oder bedarf sie neben ihrem Wesen noch eines anderen Erkenntnismittels?<sup>217</sup>

Im zweiten Abschnitt führt Thomas eine grundlegende Unterscheidung bezüglich der Erkenntnis der Seele ein. Auffallenderweise rekurriert Thomas hierfür nicht auf Aristoteles,

---

<sup>215</sup> Ebd., co. (v. 189-93): „uno modo ut hoc quod dicitur per essentiam referatur ad ipsam rem cognitam, ut illud intelligatur per essentiam cognosci cuius essentia cognoscitur, illud autem non cuius essentia non cognoscitur sed accidentia quaedam eius.“

<sup>216</sup> Ebd. (v. 194-9): „alio modo ut referatur ad id quo aliquid cognoscitur, ut sic intelligatur aliquid per suam essentiam cognosci quia ipsa essentia est quo cognoscitur, et hoc modo ad praesens quaeritur utrum anima per suam essentiam intelligat se.“

<sup>217</sup> Vgl. dazu Darge (1996: 66): „Zur Frage steht bei der Erörterung, ob die menschliche Seele in dem, wodurch sie das ist, was sie ist, ein hinreichendes Medium ihrer Selbsterkenntnis besitzt, oder ob sie bei dieser Erkenntnis auf etwas als Erkenntnismittel angewiesen ist, das nicht zu ihrer Wesenheit gehört – nämlich auf ein Erkenntnisbild.“ Nach Nagamachi (1997: 132) bezieht sich die Fragestellung grundsätzlich auf das formale Prinzip des Selbsterkenntnisaktes. Diesbezüglich sagt er: „Ob das ‚principium formale‘, wodurch das geistige Subjekt sich selbst erkennt, in seiner substantiellen Bestimmung, also in seinem Wesen (*essentia*) selber besteht, ist in erster Linie gefragt.“ Brachtendorf (2002: 262) zufolge besagt die Selbsterkenntnis *per essentiam* nicht, „daß die *mens* ihr Wesen als intelligibles Seiendes sollte erfassen können, sondern nur, daß sie durch ihr Wesen einen Zugang zu sich selbst besitzt, einen Zugang also, der nicht erst herzustellen ist, sondern natürlicherweise und immer schon besteht.“

sondern auf Augustins doppelte Auffassung der Seelenerkenntnis in *De Trinitate* 9.6.9. Um ihren Zusammenhang klar darzustellen, wird die angesprochene Passage von Augustinus zitiert:

Wenn aber der menschliche Geist sich selbst kennt und sich selbst liebt, dann kennt und liebt er nicht etwas Unwandelbares. *Und anders spricht* jeder einzelne Mensch seinen Geist *in Worten aus*, darauf achtend, *was in ihm selbst sich begibt*; *anders wiederum bestimmt* er den Menscheng Geist überhaupt *in einer allgemeinen oder besonderen Erkenntnis*. Wenn mir daher jemand von seinem eigenen Geist sagt, dass er dies oder jenes einsehe oder nicht einsehe und ob er dies oder jenes wolle oder nicht wolle, dann glaube ich das. Wenn er aber über den menschlichen Geist überhaupt eine besondere oder allgemeine Wahrheit sagt, so anerkenne ich es und billige es. Von daher ist klar, dass es etwas anderes ist, was jeder in sich sieht, was ihm ein anderer auf sein Wort hin glaubt, ohne es jedoch zu sehen, etwas anderes aber, was er in der Wahrheit selbst sieht, was auch ein anderer erblicken kann – dass das eine sich wandelt in der Zeit, das andere aber in unwandelbarer Ewigkeit besteht.<sup>218</sup> (k.g.v.m.)

Hier unterscheidet Augustinus eine zweifache Erkenntnis der Seele, nämlich eine faktische und eine normative.<sup>219</sup> Thomas übernimmt Augustins Unterscheidung und artikuliert sie philosophisch präziser. Die eine bezieht sich auf das, was der Seele eines beliebigen Menschen eigentümlich (*proprium*) ist, die andere aber auf das, was allen Seelen gemeinsam (*commune*) ist.<sup>220</sup> Somit expliziert Thomas sein Verständnis auf folgende Art:

Die Erkenntnis nämlich, die allgemein von jeder Seele besessen wird, ist es, wodurch die Natur der Seele erkannt wird. Die Erkenntnis aber, die jeder von der Seele im Hinblick auf das hat, was ihm eigentümlich ist, ist die Erkenntnis von der Seele, insofern sie in einem solchen Individuum existiert. Daher wird durch diese Erkenntnis erkannt, *ob* eine Seele ist (*an est anima*). Zum Beispiel wenn jemand perzipiert (*percipere*), dass er eine Seele hat. Durch die andere Erkenntnis hingegen gewinnt man ein Wissen davon (*scitur*), *was* die Seele ist (*quid est anima*) und *was* ihre wesentlichen Akzidenzien (*per se accidentia*) sind.<sup>221</sup> (k.g.v.m.)

---

<sup>218</sup> Augustinus, *trin.*, 9.6.9 (CCSL 50, p. 301, v. 1-13; Kreuzer 2001, S. 65): „Sed cum se ipsam nouit humana mens et amat se ipsam, non aliquid incommutabile nouit et amat. *Aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam quid in se ipso agatur attendens; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit.* Itaque cum mihi de sua propria loquitur, utrum intellegat hoc aut illud an non intellegat, et utrum uelit an nolit hoc aut illud, credo; cum uero de humana specialiter aut generaliter uerum dicit, agnosco et approbo. Vnde manifestum est aliud unumquemque uidere in se quod sibi alius dicenti credat, non tamen uideat; aliud autem in ipsa ueritate quod alius quoque possit intueri, quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere.“ (k.g.v.m.)

<sup>219</sup> Vgl. Lonergan (1988), S. 162, Anm. 11.

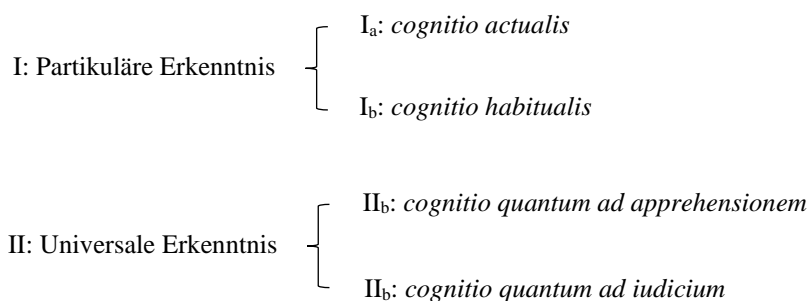
<sup>220</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, co. (v. 200-7): „Ad cuius quaestionis evidentiam sciendum est quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX De Trinitate: una quidem qua cuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium, alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod est omnibus animabus commune.“ Zum Vergleich der thomasischen Interpretation mit Augustins Meinung, vgl. Darge (1996), S. 67f.

<sup>221</sup> Ebd. (v. 207-16): „Illa igitur cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio uero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur *an est anima*, sicut cum

Hier teilt Thomas die Erkenntnisse der Seele in individuelle und allgemeine auf. Die individuelle Erkenntnis bezieht sich auf die Daseinserkenntnis der Seele (*an est*) und ist terminologisch durch das Verb „wahrnehmen“ (*percipere*) charakterisiert. Dagegen richtet sich die allgemeine Erkenntnis auf die Wesenserkenntnis der Seele (*quid est*), nicht nur auf die Natur der Seele, sondern auch auf ihre eigentümlichen Akzidenzen.<sup>222</sup> Auch sie ist sprachlich durch das Verb „erkennen“ (*scire, cognoscere* oder *intelligere*) gekennzeichnet.<sup>223</sup> Entsprechend der Unterscheidung in *STh* I, 87, kann die erstere als partikuläre Erkenntnis (*particulariter*) und die letztere als universale Erkenntnis (*in universali*) bezeichnet werden.<sup>224</sup>

Nach kurzer Diskussion der Bedeutung von *per suam essentiam* und Augustins doppelter Auffassung der Seelerkenntnis widmet sich Thomas der Entfaltung seiner vierfachen Selbsterkenntnistheorie der Seele. Die genannte vierfache Auffassung ist nicht von der zuvor erwähnten zweifachen Aufteilung abweichend. Vielmehr ist sie eine ausführliche Darstellung und präzise Explikation der letzteren. Im Folgenden soll die Diskussion des Thomas nachvollzogen werden. Ihr Zusammenhang lässt sich durch folgende Tabelle veranschaulichen:

Abb. 3.1: Kurze Darstellung der vierfachen Selbsterkenntnis der Seele



aliquis percipit se animam habere; per aliam vero cognitionem scitur *quid est anima* et quae sunt per se accidentia eius.“ (k.g.v.m.)

<sup>222</sup> Die genannten wesentlichen Akzidenzen sind, wie die Diskussion über eigentümliche Akzidenzen (*accidentia propria*) im letzten Kapitel gezeigt hat, die Seelenvermögen, die sowohl das vegetative Vermögen, als auch das sinnliche und intellektuelle Vermögen einschließen. Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 1-3; *STh* I, q. 77, a. 1, co. und bes. ad 5.

<sup>223</sup> Zu Thomas sprachlicher Verwendung der Verben *percipere, scire, cognoscere* und *intelligere*, vgl. Cory (2014), S. 71f. Anzenbacher (1972: 50) hat auf die ganze Diktion des Thomas bezüglich der Distinktion von Selbsterkenntnis hingewiesen: „Im Falle der *cognitio particularis* ist das Subjekt der Erkenntnis der ‚unusquisque‘, oder ‚quis‘ bzw. ‚aliquis‘. Objekt ist die Seele in ihrer Individualität. Im Falle der *cognitio universalis* wird das Passiv gewählt: ‚habetur‘, ‚cognoscitur‘, ‚scitur‘; das Subjekt dieses Erkennens ist völlig im Hintergrund. Seine Individualität interessiert nicht. Was gilt, ist einzig die eidetisch zu begreifend natura animae, die sich der anonym gewordenen Subjektivität entbirgt.“

<sup>224</sup> Vgl. *STh* I, q. 87, a. 1, co. (ed. Leon., t. 5, p. 356a): „Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter [...]. Alio modo, in universali [...]“

### **(Ia) Die aktuelle Erkenntnis (*cognitio actualis*):**

In Anlehnung an Augustinus teilt Thomas die erste Form der Selbsterkenntnis, die partikuläre Erkenntnis, in zwei Arten auf, da „man [...] etwas habituell und aktuell erkennen [kann]“.<sup>225</sup> Die erste Art gehört zur aristotelischen Auffassung. Die zweite ergibt sich dagegen aus augustinischen Überlegungen. Weiterhin wird die erste Unterart als die aktuelle Erkenntnis (*cognitio actualis*) bezeichnet. Durch den betonten Ausdruck „*dico quod*“ expliziert Thomas diese Erkenntnisart:

Im Hinblick auf die aktuelle Erkenntnis also, wodurch jemand aktuell erwägt (*considerat*), dass er eine Seele hat, *sage ich folgendermaßen, dass die Seele durch ihre Akte* (*per actus suos*) *erkannt wird*. Darin nimmt (*percipit*) jemand nämlich wahr, dass er eine Seele hat und lebt und existiert, wenn er wahrnimmt, dass er empfindet (*sentire*), erkennt und andere derartige Lebenstätigkeiten vollzieht. Daher sagt der Philosoph im neunten Buch der *Nikomachischen Ethik*: „Wir empfinden aber, dass wir empfinden, und wir erkennen, dass wir erkennen, und weil wir das empfinden, erkennen wir, dass wir existieren.“<sup>226</sup> (k.g.v.m.)

Bezüglich der aktuellen Erkenntnis behauptet Thomas, dass zu einer Selbsterkenntnis der Seele durch ihre Akte (*per actus suos*) gelangt werden kann. Das Ziel dieser Erkenntnisart ist vornehmlich auf die Entdeckung des Daseins der eigenen Seele (*animam habere percipere*) gerichtet. Die Perzeption der eigenen Seele vollzieht sich mit den Akten. Weiterhin sind die Akte der Seele verschiedenartig und können generell in zwei Gattungen betrachtet werden, in Sinnesakten und Verstandesakten. Trotz ihrer verschiedenen Weisen und Inhalte kann jeder Akt theoretisch als Anlass zur Wahrnehmung der Seele dienen.<sup>227</sup> Die durch die Akte entstandene Perzeption vermittelt nur ein vages, inchoatives Wissen über sich selbst, als ein

---

<sup>225</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, co. (v. 217-9): „Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est quia cognoscere aliquid est habitu et actu.“ Diese Ansicht ist wieder auf die augustinische Unterscheidung zwischen der vollkommenen und unvollkommenen Nachahmung und zwischen dem Erkenntnismodus in *notitia* und in *cogitare* zurückführbar. Vgl. unsere Diskussion in a. 3 (bes. p. 304, v. 135-7) und a. 6 (p. 312, v. 135-7). Des Weiteren, vgl. auch *STh*, I, q. 93, a. 7, ad 4 (ed. Leon., t. 5, p. 410a): „Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter.“

<sup>226</sup> Ebd. (v. 219-29): „Quantum igitur ad actualem cognitionem qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos: in hoc enim aliquis se percipit animam habere et vivere et esse quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit Philosophus in IX Ethicorum «Sentimus autem quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus, et quia hoc sentimus intelligimus quoniam sumus».“ (k.g.v.m.)

<sup>227</sup> Interessanterweise ist zu beachten, dass die Sinneswahrnehmung und die intellektuellen Tätigkeiten oft von Thomas als Quellen der Wahrnehmung der Seele betrachtet werden. Aber es gibt trotzdem einen feinen Unterschied zwischen beiden Vermögen. Eine distinkte Differenz liegt darin, dass der bewusste Intellekt zwischen sich selbst als Subjekt und seinen Tätigkeiten unterscheiden kann. Im Gegensatz dazu vermag der Sinn keineswegs solchen abstrakten Unterschied zu bemerken. Zur weiterführenden Diskussion, vgl. Lambert (2007), S. 176-8. Überdies hat Lambert (2007: 178) zutreffend festgestellt: „[...] to say that the sense power ‚knows the soul‘ or ‚knows our own life‘ is to say that this faculty perceives acts which belong to the soul, our life source. But for a conscious awareness of those same sense acts or *as belonging to the soul*, intellectual apprehension of them is required.“ Des Weiteren, vgl. auch Cory (2014), S. 69-114; Stock (1958), S. 481-6; McKian (1941), S. 100f.

Subjekt, als einen Vollzieher.<sup>228</sup> Diese Erkenntnisart entspricht der aristotelischen Idee der Reflexion in der *Nikomachischen Ethik*.<sup>229</sup> Thomas weist ausdrücklich auf den inneren Zusammenhang zwischen den zwei Akten hin:

Aber niemand nimmt wahr, dass er erkennt, außer dadurch, dass er etwas erkennt. Denn früher ist es etwas zu erkennen (*intelligere aliquid*) als zu erkennen, dass er erkennt (*intelligere se intelligere*). Und deshalb gelangt die Seele zur aktuellen Wahrnehmung ihres Seins dadurch, dass sie erkennt oder empfindet.<sup>230</sup>

Aus Thomas' Behauptung lassen sich Rückschlüsse auf seine Grundansicht und die Beziehung der zwei Akte schließen. Bezüglich der habituellen Erkenntnis vertritt Thomas, wie in a. 6 aufgezeigt wurde, eine erkenntnistheoretische Grundansicht: Unser Geist kann selbst das, was er habituell weiß, nicht aktuell betrachten, außer dadurch, dass er Phantasiebilder bildet.<sup>231</sup> Bezüglich der Selbsterkenntnis vertritt Thomas die gleiche Ansicht. Es gibt für Thomas keine direkte Selbsterkenntnis. Eine Selbsterkenntnis setzt immer einen direkten Erkenntnisakt voraus, der auf einen extramentalen Gegenstand ausgerichtet ist. Dabei differenziert Thomas zwei Akte. Etwas zu erkennen (*intelligere aliquid*) ist früher als zu erkennen, dass er erkennt (*intelligere se intelligere*). Um die Verständlichkeit zu verbessern, können die modernen Bezeichnungen verwendet werden.<sup>232</sup> Während der erste Akt, der auf ein äußeres Objekt gerichtet ist, ein direkter Akt ist und als primärer Akt bezeichnet werden kann, wird der zweite als ein reflexiver und sekundärer Akt betrachtet. Interessanterweise lässt sich ein anschauliches Stein-Beispiel von Thomas in die Betrachtung miteinbeziehen: „Daher ist es ein anderer Akt, durch den der Intellekt eine Erkenntnis von einem Stein hat, und ein anderer, durch den er erkennt, dass er eine Erkenntnis von einem Stein hat.“<sup>233</sup> Der primäre Akt ist auf den Stein gerichtet und hat ihn zum Gegenstand. Erst wenn ein solcher Akt präsent ist, kann der Intellekt einen weiteren Akt bilden, der auf den primären ausgerichtet ist. Laut Perler / Schierbaum (2014) kann die genannte Selbsterkenntnisart als „Akt-Erkenntnis“ bezeichnet und Folgendes

---

<sup>228</sup> Vgl. Cory (2016), S. 72-3; Black (1993), S. 357-8.

<sup>229</sup> Die Aristoteles-Stelle bezieht sich auf, *Nik. Eth.* IX, 9 (1170a 31). Zur Diskussion der Passage, vgl. Oehler (1997), S. 25-9. Vgl. dazu auch Thomas' Kommentar in *Sent. Eth.*, IX, lect. 11 (ed. Leon., t. 47/2, p. 540, v. 96-101): „Ille enim qui videt se videre sentit suam visionem et similiter est de illo qui audit se audire; et similiter contingit in aliis quod aliquis sentit se operari. In hoc autem quod nos sentimus nos sentire et intelligimus nos intelligere, sentimus et intelligimus nos esse.“

<sup>230</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, co. (v. 229-32): „Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit vel sentit.“

<sup>231</sup> Vgl. ebd., a. 6, co. (p. 312, v. 135-7): „mens nostra non potest actu considerare etiam ea quae habitualiter scit nisi formando aliqua phantasmata.“

<sup>232</sup> Vgl. Perler / Schierbaum (2014), S. 72-4; Szaif (1999), S. 329f.; Goehring (2003), S. 9-10. Aber Cory lehnt die Unterscheidung der zwei Akte ab. Dazu vgl. ihre Meinung in Cory (2014), S. 126, 166-9.

<sup>233</sup> Vgl. *STh* I, q. 87, a. 3, ad 2 (ed. Leon., t. 5, p. 361b): „Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem.“

festgehalten werden: „Selbsterkenntnis als Akt-Erkenntnis ist somit nicht die primäre Form der Erkenntnis. Sie baut vielmehr auf der Erkenntnis äußerer Gegenstände auf. [...] Sie ist – modern gesprochen – vielmehr als das Produkt eines ‚kognitiven Aufstiegs‘ aufzufassen: Wenn wir einen primären Akt bilden, der auf einen äußeren Gegenstand bezogen ist, können wir sogleich zu einem sekundären Akt aufsteigen, der sich auf den primären Akt bezieht.“<sup>234</sup> Hinsichtlich der partikulären Erkenntnis ist die Selbsterkenntnis sehr leicht zu gewinnen. Sie ist immer mit dem primären Akt gegeben. Diesbezüglich kann laut Brachtendorf (2002: 262) gesagt werden, dass es sich hier um das Mit-Bewusstsein vom Vollzieher der Akte handle, welches sich im Aktvollzug einstellen kann.<sup>235</sup> Daraus lässt sich schließen, dass die Selbsterfassung in der *cognitio actualis* eine vermittelte Form ist, und zwar eine reflexive Selbsterfassung, da sie auf den primären Akt angewiesen ist.

#### **(I<sub>b</sub>) Die habituelle Erkenntnis (*cognitio habitualis*):**

Die zweite Unterart ist die habituelle Erkenntnis. Da diese Passage für Thomas' Verständnis der *praesentia mentis* und für die richtige Auffassung der thomanischen Aneignung des augustinischen Erbes von Bedeutung ist, wird sie vollständig zitiert:

[A] Aber bezüglich der habituellen Erkenntnis sage ich also, dass die Seele sich durch ihr Wesen sieht, das heißt aufgrund der Tatsache, dass ihr Wesen sich gegenwärtig ist, vermag sie, einen Akt ihrer eigenen Selbsterkenntnis zu vollziehen (*potens exire in actum cognitionis sui ipsius*). [B] So wie jemand aufgrund dessen, dass er den Habitus irgendeines Wissens (*habet habitum alicuius scientiae*) hat, kraft dieser Gegenwart des Habitus imstande ist, das wahrzunehmen, was unter diesen Habitus fällt. [C] Damit die Seele aber wahrnimmt, dass sie existiert, und damit sie bemerkt, was in ihr selbst vorgeht, ist kein Habitus erforderlich, sondern dazu genügt allein das Wesen der Seele, das dem Geist gegenwärtig ist: Denn aus ihm [dem Wesen] gehen nämlich die Akte hervor, in denen es [das Wesen] selbst aktuell wahrgenommen wird.<sup>236</sup>

Im Gegensatz zu Anzenbacher ist der Text „ein Musterbeispiel thomasischer Präzision“, wobei Thomas hier das augustinische Erbe hinsichtlich der natürlichen Selbstgegenwart des Geistes

<sup>234</sup> Vgl. Perler / Schierbaum (2014), S. 74.

<sup>235</sup> Diesbezüglich hat auch Anzenbacher (1972: 52) eine präzisere Meinung: „Was Thomas mit dieser Erkenntnisweise meint, kommt klar zum Ausdruck. In einer noch ungeschiedenen, konfusen Weise wird dem Menschen in der *cognitio actualis* Ichbewußtsein, Leben, Sein, Subjektivität bewußt. [...] Das Ich, um das es hier geht, ist nicht die anima in einem präzisen, geklärten Sinn, sondern die ganze empirische Wirklichkeit, die sich in den *opera vitae* bekundet. Diese so begriffene Subjektivität ist auch noch durch und durch individuell und singulär.“

<sup>236</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, co. (v. 234-46): „Sed quantum ad habituales cognitiones sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur.“ Diese wichtige Passage ist leider von Lambert (2007) und Cory (2014) nur wenig und inkorrekt behandelt worden.

im Rahmen des aristotelischen Gefüges beibehalten hat und beide Elemente versucht zu vereinigen.<sup>237</sup> Thomas' Berufung auf Augustinus hängt mit dem Problem zusammen, wie ein Aufstieg von einem primären zu einem sekundären Akt erfolgt.<sup>238</sup> Wie kommt der reflexive Akt zustande? Oder modern formuliert: Wie kann ich mir solche Akte zuschreiben? Da es im aristotelischen System keine Erklärung dafür gibt, erfüllt die augustinische Idee von *se nosse* (bei Thomas hier *cognitio habitualis*) das systematische Bedürfnis, die Zuschreibung meiner Akte als meine eigenen zu erklären.<sup>239</sup> Aus dem Text des Thomas werden drei Gesichtspunkte berücksichtigt, die im vorangehenden Zitat mit den Zeichen A, B, C gekennzeichnet sind.

(1) Die Selbstgegenwart des Geistes ist die Grundlage der habituellen Erkenntnis (A):

Hier gründet Thomas das Vorkommen der habituellen Selbsterkenntnis auf dem Wesen der Seele. Da das Wesen der Seele ihr selbst oder dem Geist gegenwärtig ist, besitzt die (Geist-)Seele oder der Geist eine Fähigkeit zur Selbsterkenntnis. Diese Fähigkeit gehört zur wesentlichen Ausstattung der Seele. Mit Seele ist hier die Geistseele gemeint, die mit dem Geist identisch ist.<sup>240</sup> Die Seele ist immer bei sich gegenwärtig, sie verlässt sich niemals. Daraus folgt, dass ihre habituelle Selbsterkenntnis nicht aus anderen Dingen abgeleitet, sondern von ihrem Wesen aus, von sich selbst ist.<sup>241</sup> Interessanterweise bezieht sich Thomas damit auf das Beispiel vom Sehen.<sup>242</sup> Nun stellt sich die Frage, wie diese wesensgemäß-habituelle Selbsterkenntnis der Geistseele zu verstehen ist.

(2) Die Habitualität der *cognitio habitualis* (B):

Ähnlich den Ausführungen in *Super I Sent.*, d. 3, wo Thomas eine geistige Spezies, in der das Licht des tätigen Intellekts einbegriffen ist, annimmt und eine

<sup>237</sup> Anzenbacher (1972: 53f.) sieht die thomanische Darstellung von der *cognitio habitualis* als einen Gegensatz zwischen Thomas und Augustinus. Eine ähnliche Meinung vertritt auch Schönberger; vgl. Schönberger (2012), S. 122-4.

<sup>238</sup> Vgl. Perler / Schierbaum (2014), S. 75f.

<sup>239</sup> Vgl. Goehring (2003), S. 10-11: „How can I attribute such acts to myself? From a first-person perspective, how can I refer to any acts as my acts, how can I gain self-knowledge through my acts, *per actus meos*? [...] A different sort of self-awareness is needed. [...] I have to have a fundamental awareness of at least some facts about myself, a kind of self-awareness that enables me to attribute cognitive (and other) acts to myself. [...] I don't have to make my effort to identify what belongs to myself. Aquinas must have seen the systematic need to account for my ability to attribute acts or functions to myself.“

<sup>240</sup> Vgl. dazu *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 1.

<sup>241</sup> Des Weiteren, vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, ad 1, 2, 9, 11, 14; ad s.c. 11. Diese Passagen werden wir demnächst behandeln.

<sup>242</sup> Zum Zusammenhang zwischen Wissenschaft, Sehen und ersten Prinzipien, vgl. *STh II-II*, q. 1, a. 4, co. (ed. Leon., t. 8, p. 13-4): „Illa autem videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem.“; ebd., a. 5, co. (p. 16b): „omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa. Et ideo oportet quaecumque sunt scita aliquo modo esse visa.“ Zur Diskussion, vgl. Lee (2002), S. 45-7.

Selbstbekanntschaft beim Wesen der Seele unterstellt,<sup>243</sup> führt er hier einen ähnlichen Gedanken aus. Zunächst vergleicht er die habituelle Selbsterkenntnis mit dem Begriff des Habitus. Aber dieser Habitus ist nicht im Sinne der Kategorienlehre des Aristoteles zu verstehen. Wird der Habitus im kategorialen Sinne verstanden, dann bezieht er sich nur auf die akzidentelle Bestimmung der Seele. Das widerspricht der offenbaren Absicht des Thomas, da die Wesenheit der Seele den Begriff Habitus erfüllt. Anzenbacher (1972: 54) versteht die habituelle Erkenntnis als eine „Habitualität in einem analogen Sinne“. Sie gehört zum Wesenszug des Geistes (vor allem des *intellectus agens*) und verfügt über den Status eines *habitus naturalis*, wie die ersten Prinzipien, die nicht erworben sind und einfach durch sinnliche Erfahrung verwirklicht werden.

(3) Die *cognitio habitualis* manifestiert nur beschränkte Daseinserkenntnis (C):

Ferner muss der analoge Sachverhalt in Thomas Ausführungen betrachtet werden, wenn er Folgendes behauptet: „Dazu ist kein Habitus erforderlich, sondern dazu genügt allein das Wesen der Seele, das dem Geist gegenwärtig ist, [...]“. Zur habituellen Erkenntnis ist ein Habitus, ernst genommen, ein *habitus acquisitus* unnötig und unmöglich, da das Wesen der Seele nicht das Ergebnis einer Abstraktion ist. Was übrig bleibt ist nur die Gegenwart des Geistes. Sie ist das einzige Mittel, wodurch wir uns unmittelbar über uns selbst informieren können. Daher wohnt sie der Seele natürlicherweise inne. Dies führt zu der These, dass die *praesentia mentis* als *habitus naturalis* zu erfassen ist. Die Selbstgegenwart des Geistes ist für Thomas kein banales Dasein, sondern sie tut *funktional* in jedem aus der Seele fließenden Akt zwei Sache (in zwei *ad*-Nebensätzen) kund: Wahrnehmung der Existenz der eigenen Seele (*quod percipiat anima se esse*) und Beachtung ihrer eigenen Akte (*quid in seipsa agatur attendat*). Durch diese der Seele inhärenten Selbsterkenntnis perzipieren wir in den Lebenstätigkeiten unsere Seele und beachten dabei unsere Akte. Dazu hat Anzenbacher auf die Beschaffenheit der *cognitio habitualis* hingewiesen: „Und dabei ist diese Bewandnis nicht eine bestimmte Qualität, ein Akzidens der Seele, sondern eben ihr Wesen, ihr Sein Selbst. Genau darin besteht ihre substantielle Bewandnis. Die *cognitio habitualis* ist also nichts anderes als das

---

<sup>243</sup> Vgl. *Super I Sent.*, d. 3, q. 5, a. 1, ad 1 (p. 124): „si aliqua species esset quae in se haberet lumen, illud haberet rationem habitus, quantum pertinet ad hoc quod esset principium actus. Ita dico, quod quando ab anima cognoscitur aliquid quod est in ipsa non per sui similitudinem, sed per suam essentiam, ipsa essentia rei cognitae est loco habitus. Unde dico, quod ipsa essentia animae, prout est nota [Booth 2000a: 271] a seipsa, habet rationem habitus.“ Vgl. auch unsere Diskussion im letzten Kapitel und die Tabelle 2.4.



Aus der vorherigen Diskussion ergibt sich ein Problem, welches den Zusammenhang zwischen Gegenwärtigkeit und Habitualität der *cognitio habitualis* betrifft. Dhavamony zufolge werden bei Thomas zwei Arten der Gegenwart unterscheiden: Eine ontologische und eine psychologische. Die ontologische Gegenwart bezeichne die eigene Subsistenz eines geistigen Subjekts. Außerdem sei sie die Bedingung der psychologischen Gegenwart des Subjekts.<sup>245</sup> Jene ist mit der bekannten neuplatonischen Vorstellung der Selbsterkenntnis als eine „vollendete Rückkehr zu sich selbst“ verknüpft.<sup>246</sup> Es gibt jedoch einen Unterschied zwischen der ontologischen und der psychologischen Gegenwart. Für den Menschen reicht die bloße ontologische Selbstgegenwart eines Subjekts nicht aus, um selbstbewusst zu sein. Wegen der Einheit von Leib und Seele ist das menschliche Selbstbewusstsein psychologisch immer auf äußere Gegenstände angewiesen. Während er in *Super I Sent.* den aristotelischen und augustinischen Ansatz anerkennt und verteidigt, verhält sich Thomas in *Q.D. De ver.* eher in synthetischer und expliziter (*sic dico*) Weise. Die psychologische Gegenwart des Geistes kann auf zweierlei Weisen betrachtet werden. Zum einen ist sie habituell beim Geist vorhanden, zum andern ist sie aktuell durch Akte aktualisiert.<sup>247</sup> Die erstere ist ein Fundament, ein Wodurch,

---

<sup>244</sup> Vgl. Anzenbacher (1972), S. 54-5. Zu diesem präreflexiven Bewusstsein, vgl. auch ebd. S. 55: „Vor aller Reflexion ist sich die Seele präsent; nicht im Sinne einer Subjekt-Objekt-Spaltung, sondern dieses sich selbst immanent gelichtet Sein ist ihr Wesen, ihre substantielle Seinsweise. In dieser Seinsweise lebt sie in ihren Akten (*menti est praesens*) und ist insofern präreflexive, immanente Bewußtheit, aber eben ‚habituell‘, nicht aktuell.“

<sup>245</sup> Vgl. Dhavamony (1965), S. 54-67, bes. S. 61: „It is not in the nature of any body to revert upon itself since self-reversion implies that the reverted subject and that upon which it has become identical. Only a spiritual subject can revert on himself. The self-subsistent form of the human subject is not totally immersed in matter, not totally alienated from himself [...] It possesses itself and is present to itself ontologically. It is free from the restrictions on itself by its self-subsistence. So, it can possess itself and be present to itself psychologically. Self-subsistence is the ontological presence of a being and conditions its psychological presence.“

<sup>246</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 2, a. 2, ad 2 (ed. Leon., t. 22/1, p. 45-6, v. 230-2): „reditio ad essentiam suam in libro De causis nihil aliud dicitur nisi subsistentia rei in seipsa.“ In der *Summa Theologiae* bezieht Thomas den ontologischen Sinn der *reditio ad essentiam suam* nicht nur auf Gott, sondern auch auf die menschliche Seele. Vgl. *STh I*, q. 14, a. 2, ad 1 (ed. Leon., t. 4, p. 168b-9a): „*redire ad essentiam suam* nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur: in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas; sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libro de Causis, quod *sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam*. Per se autem subsistere maxime convenit Deo.“ Vgl. dazu Dhavamony (1965), S. 58-9. Zur ausführlichen Darstellung, vgl. die Studie von Fetz (1975).

<sup>247</sup> Vgl. Dhavamony (1965), S. 67-70. Die Meinung Dhavamonys bezüglich der augustinischen *mens* und der thomasischen Aneignung ist nicht ganz richtig, wenn er behauptet: „Augustinian *mens* is always psychologically present to itself prior to any inquiry into self. Aquinas, closer to Aristotle, could not admit this without making a reservation.“ Schneider (1930: 70) hat zutreffend auf die Doppeldeutigkeit bei Augustinus und auf die Anerkennung dieser Doppeldeutigkeit bei Thomas hingewiesen: „Während aber Augustinus diese *cognitio per essentiam* auch für die aktuelle Selbsterkenntnis annimmt, lässt Thomas sie nur für die habituelle gelten.“ und weiter (ebd., S. 71): „Also ist auch diese *notitia* substantiell wie die Seele selbst. Dagegen faßt den Akt der Selbsterkenntnis auch Augustinus nur akzidentell. Das ergibt sich aus den Erörterungen Augustinus in *de trinit.* 14, c. 6. So gilt auch bei Augustinus die Substantialität der *notitia* für die habituelle Selbsterkenntnis, da sich sonst die Seele dauernd aktuell erkennen müßte. Dies nimmt aber Augustinus nicht an.“ Augustins substantielle Auffassung

wohingegen die letztere immer mit den objekt-gerichteten Akten verbunden ist. In Bezug auf die Natur der habituellen Erkenntnis der Seele hat Dhavamony zutreffend gezeigt: Sie sei anterior jeglicher abstraktiven Erkenntnis, natürlich eingepflanzt, ein *actus imperfectus* und ein wesensgleicher Habitus.<sup>248</sup> In der Interpretation Dhavamonys liegt jedoch ein Fehler vor. Er vermischt die Habitualität der *cognitio habitualis* mit der Habitualität der schon abstrahierten Erkenntnisbilder.<sup>249</sup> Cory hat eine ausführliche Analyse zu Thomas' Begriff von Gegenwart und Habitualität der *cognitio habitualis* durchgeführt.<sup>250</sup> Cory identifiziert die angesprochene Gegenwart als eine subjektive Bekanntschaft (subjective familiarity) und konzipiert den Habitus aus zwei Perspektiven: (1) Habitus stehen zwischen Potenz und Wirklichkeit; (2) Habitus sind nach Belieben ausgeübt.<sup>251</sup> Es besteht eine Unangemessenheit in der Annahme, dass die Habitualität der *cognitio habitualis* eigentlich von Cory als *habitus acquisitus* interpretiert wird.<sup>252</sup> Das Thema wird am Ende dieses Unterkapitels genauer untersucht. Schließlich lässt sich, ausgehend von den zwei Fragestellungen, der erste Typ der Selbsterkenntnis der Seele zusammenfassen. Was ist dieses habituelle Wissen überhaupt? Nach R. Imbach kann die habituelle Erkenntnis der Seele „als ontologische Selbst-Präsenz der Seele“ ausgelegt und als „die eigentliche Bedingung der Möglichkeit der Reflexion“ angesehen werden.<sup>253</sup> G. Verbeke hat richtig darauf hingewiesen, dass die habituelle Selbsterkenntnis kein erworbener Habitus ist.<sup>254</sup> Y. Nagamachi (1997:135) interpretiert sie als den vorintentional-habituellen Zustand des ursprünglichen Beisichseins. Der Geist ist „in der Seinsaktualität des

---

des Geistes ist bei Thomas in a. 8 deutlich und die augustinische Unterscheidung von *nosse* und *cogitare* im letzten Fall hat Thomas schon in a. 3 benutzt.

<sup>248</sup> Vgl. Dhavamony (1965), S. 70-2. Man kann die *cognitio habitualis* zur psychologischen Gegenwart (im weiten Sinne) zählen (vgl. die Definition in ebd., S. 67). Ihr Unterschied zur ontologischen Gegenwart, vgl. ebd., S. 70: „This knowledge is distinct from simple ontological presence. It represents the situation of a faculty which becomes able to know no sooner than it is put in operation. Therefore it is not a mere privation, a mere potency waiting to be determined in order to be actualised. More than mere ontological presence of the soul, still this knowledge is not realised in perfect act. Since it does not realise fully the presence of an object as such, whether the object is taken in a broad sense or in a strict sense; there is an object in the full sense only in a perfect act of knowledge.“

<sup>249</sup> Vgl. ebd. S. 70. Er bezieht sich auf *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 2, ad 2.

<sup>250</sup> Vgl. Cory (2014), S. S. 117-31.

<sup>251</sup> Vgl. ebd., S. 119: „The notion of ‚habitually seeing‘ something [...] It simply refers to my subjective familiarity with that thing, i.e., my disposition for finding it without prompting. [...] When Thomas say in *DV* 10.8 that the soul habitually ‚sees itself‘ by its essence because its essence is ‚present to the mind,‘ then, he is simply applying his general understanding of habitual presence as subjective familiarity.“ Zu der Analyse der Auffassung des Habitusbegriffs bei Thomas, vgl. ebd., S. 119-31.

<sup>252</sup> Diese Inkorrektheit ist davon abhängig, dass Cory den augustinischen Beitrag in Thomas' Verständnis der *praesentia mentis* und die Diskussion der trinitarischen Dimension außer Betracht lässt. Daher zieht Cory (2014: 132-3) das Fazit, dass die *cognitio habitualis* ihre Bedeutung in Thomas' dritter reiferen Phase in der Abhandlung über die Selbsterkenntnis in der *Summa* verliert. Diese Behauptung ist haltlos. Damit werden wir uns im nächsten Kapitel beschäftigen.

<sup>253</sup> Vgl. Imbach (2017), S. 377. Imbachs These beruft sich auf Putallaz (1991), S. 167f.

<sup>254</sup> Vgl. Verbeke (1975), S. 94. Die Frage, warum dieses habituelle Wissen nicht erworben ist, hat Verbeke aussagekräftig beantwortet: „Die erworbenene Habitus werden auf Grund der vorangehenden Akte fortschreitend ausgebildet. Diese Erklärung lässt sich aber hier, bei der Selbsterkenntnis, nicht genau anwenden.“

ihn tragenden Wesensgrundes sich selbst habituell gegenwärtig.“ Brachtendorf (2002: 263f.) versteht die *cognitio habitualis* des Thomas als eine „ursprüngliche, unvermittelte Selbstgegenwart des menschlichen Geistes“. Die natürliche Selbstgegenwart des Geistes sei nicht diskursiv, sondern intuitiv, nicht vermittelt, sondern unmittelbar. Diese Lehre stützt sich völlig auf den augustinischen Ansatz.<sup>255</sup> Anzenbacher interpretiert sie als das Bewusstsein im präreflexiven Sinne. Mit Recht behauptet er: „Die *cognitio habitualis* ist einerseits die Bedingung der Möglichkeit aller Reflexion überhaupt und darum bereits der einfachsten und schlichtesten. Sie ist andererseits die Wesensbewandnis des Bewußtseins als solchen bzw. der sich im Bewußtsein bekundenden Subjektivität. Ohne sie gäbe es überhaupt kein Bewußtsein, keine Reflexion, keine Subjektivität.“<sup>256</sup>

Warum kann die Seele sich nicht kraft der Selbstgegenwart des Geistes unmittelbar erfassen? Wie hängen eigentlich die zwei Erkenntnisarten zusammen? Dies begründet sich auf Thomas' Konzeption des Menschen, welches in seiner Diskussion über die allgemeine Selbsterkenntnis der Seele deutlich wird. In seinem Sentenzenkommentar vertritt Thomas weiterhin die Ansicht, dass das Subjekt durch ein und denselben Akt sowohl den Gegenstand als auch seine Tätigkeit und sich selbst erfasst.<sup>257</sup> Hier wird das Phänomen hinsichtlich eines direkten und reflexiven Aktes nuanciert sowie philosophisch begründet. Die Selbstgegenwärtigkeit des Geistes spielt eine Rolle in der Subjektivität und Reflexivität des Menschen. Sie ist habituell im Geist und im Wesen der Seele vorhanden. Zur Erkenntnis und Wirklichkeit dieser Wesenszüge hält sich Thomas strikt an Aristoteles' psychologische Formel von *essentia – habitus – potentia – actus – obiectum*. Alle Wesenszüge, die zu subjektiven Beschaffenheiten gehören, werden von Thomas als habituelle Zustände betrachtet und durch Tätigkeiten verwirklicht. Im gleichen Akt wird daher der aristotelische und augustinische Ansatz harmonisch synthetisiert. Als Resümee lässt sich festhalten, dass sich die Seele habituell durch sich selbst erkennt und aktuell durch ihre Tätigkeiten.

#### **(IIa) Die Erkenntnis hinsichtlich der Erfassung (*cognitio quantum ad apprehensionem*):**

---

<sup>255</sup> Vgl. Brachtendorf (2002), S. 264: „Das Phänomen der ursprünglichen Selbstgegenwart des Geistes läßt sich nach Thomas gerade nicht mit der Aristotelischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie erfassen; hier müsse man Augustinus folgen.“; ebd., S. 266: „Augustins *se nosse* und Thomas' *praesentia mentis* benennen das Prinzip, das eine solche Bezugnahme des Ich auf sich fundiert. Letztlich ist es diese unmittelbare Selbstpräsenz, durch die sich ein geistbegabtes Wesen ontologisch von einem bloßen Ding unterscheidet.“

<sup>256</sup> Vgl. Anzenbacher (1972), S. 56-7.

<sup>257</sup> Vgl. *Super I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2 (ed. Mand., t. 1, p. 38): „sicut eadem operatione intelligo intelligibile, et intelligo me intelligere.“; ebd., d. 10, q. 1, a. 5, ad 2 (p. 271): „sicut est in inferioribus, quod non alio actu potentia fertur in obiectum et in actum suum, eodem enim actu intellectus intelligit se et intelligit se intelligere.“ Des Weiteren, vgl. Dhavamony (1965), S. 75f.

Nach der Diskussion der partikulären Selbsterkenntnis widmet sich Thomas der universalen Erkenntnis. Da der Geist (*mens*) im ersten Artikel als geistiger Seelenteil (*anima intellectiva*) angesehen wurde, gilt für Thomas die Diskussion der Seelenerkenntnis als Bestimmung des Geistes hinsichtlich der besonderen oder allgemeinen Erkenntnis. Dabei ist die Versöhnung zwischen der augustinischen *mens* und der aristotelischen *anima (intellectiva)* bemerkenswert. Die Analyse einer Erkenntnis benötigt zwei notwendige Elemente: Die Erfassung (*apprehensio*) und das Urteil bezüglich der erfassten Sache (*iudicium de re apprehensa*). Daher kann auch die Natur der Seele hinsichtlich der Erfassung und des Urteils betrachtet werden.<sup>258</sup> Bezüglich der Erkenntnis hinsichtlich der Erfassung (*cognitio quantum ad apprehensionem*) vertritt Thomas die These, dass die Natur der Seele nur durch die von den Sinnen abstrahierten Spezies erkannt werden kann.<sup>259</sup> Diesbezüglich untersucht Thomas zwei Betrachtungsweisen. Erstens liefert er einen anthropologischen Aspekt. Die menschliche Seele hat in der Gattung der geistigen Wesen (*in genere intellectualium*) die letzte Stufe inne, wie die erste Materie in der Gattung der Sinnendinge. Hier beruft sich Thomas auf die Auffassung des Averroes. Wie nämlich die erste Materie in Potenz zu allen wahrnehmbaren Formen ist, so ist auch unser möglicher Intellekt (*intellectus possibilis*) zu allen erkennbaren Formen in Potenz. Darum ist er gleichsam reine Potenz (*potentia pura*), wie die erste Materie. Angesichts der Aufnahmeweise ist er nur durch eine hinzugefügte Spezies (*per speciem superinductam*) erkennbar, wie die Materie nur durch eine hinzukommende Form sinnlich wahrnehmbar ist.<sup>260</sup> Diese anthropologische Meinung führt dazu, dass keine unmittelbare Selbsterkenntnis der Seele existiert. Dazu äußert sich Thomas eindeutig:

---

<sup>258</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, co. (p. 322, v. 247-55): „Sed si loquamur de cognitione animae, cum mens humana speciali aut generali cognitione diffinitur, sic iterum distinguendum videtur: ad cognitionem enim duo concurrere oportet, scilicet apprehensionem et iudicium de re apprehensa; et ideo cognitio qua natura animae cognoscitur potest considerari et quantum ad apprehensionem et quantum ad iudicium.“

<sup>259</sup> Ebd. (v. 255-8): „Si igitur consideretur quantum ad apprehensionem, sic dico quod natura animae a nobis cognoscitur per species quas a sensibus abstrahimus.“

<sup>260</sup> Ebd. (v. 258-69): „Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilem, ut patet per Commentatorem in III De anima: sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita et intellectus possibilis noster ad omnes formas intelligibiles, unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura ut materia in ordine sensibilem; et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam.“ Zur Stelle des Kommentators, vgl. Averroes, *De an.* III, comm. 5 (ed. Crawford, p. 387, v. 27-32): „Et cum ista est diffinitio intellectus materialis, manifestum est quod differt apud ipsum a prima materia in hoc quod iste est in potentia omnes intentiones formarum universalium materialium, prima autem materia est in potentia omnes iste forme sensibiles non cognoscens neque comprehendens.“ Bemerkenswert ist, dass Thomas' das Argument von Averroes an mehreren Stellen aufgreift. Vgl. dazu bes. Thomas, *De ente*, c. 4 (ed. Leon., t. 43, p. 377, v. 178-85): „Et hoc completur in anima humana, que tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus. Vnde intellectus possibilis eius se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, que tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator in III De anima dicit; et ideo Philosophus comparat eam tabule in qua nichil est scriptum.“; *STh* I, q. 87, a. 1, co. Die letzte Stelle werden wir im nächsten Kapitel behandeln.

Deshalb kann sich unser Geist nicht so erkennen, dass er sich selbst unmittelbar erfasst. Vielmehr gelangt er zur Selbsterkenntnis dadurch, dass er anderes erfasst, so wie auch die Natur der ersten Materie dadurch erkannt wird, dass sie derartigen Formen aufnimmt.<sup>261</sup>

Zweitens betrachtet Thomas die philosophische Vorgehensweise über das Wesen der menschlichen Seele (*modus quo philosophi naturam animae investigaverunt*). Die Erkenntnis der allgemeinen Natur der Dinge führt zur Immaterialität der intelligiblen Spezies, von der intelligiblen Spezies zur Subsistenz des Intellekts (*res quaedam*), der nicht von der Materie abhängt, und schließlich von dort aus zur Erkenntnis der anderen Eigentümlichkeiten der Geistseele.<sup>262</sup> Thomas hebt besonders die Methoden der Philosophen Aristoteles und Averroes hervor: Die *sicut (et) alia* oder *per speciem* bei Aristoteles und *per intentionem* bei Averroes.<sup>263</sup> Hier zeigt sich die Diskursivität zur Wesenserkenntnis der Seele auf. Die Diskursivität ist also der psychologischen Formel ähnlich.<sup>264</sup> Deshalb kann nicht einfach die thomatische Selbsterkenntnislehre nur auf dieses abstrakte, indirekte und diskursive Wissen reduziert werden, wie es die meisten Denker des 13. Jahrhunderts tun.<sup>265</sup>

## **(II<sub>b</sub>) Die Erkenntnis hinsichtlich des Urteils (*cognitio quantum ad iudicium*):**

In Bezug auf die Erkenntnis hinsichtlich des Urteils (*cognitio quantum ad iudicium*) äußert Thomas seine Meinung auf folgende Weise:

---

<sup>261</sup> Ebd. (v. 270-5): „Unde mens nostra non potest se intelligere ita quod se ipsam immediate apprehendat, sed ex hoc quod apprehendit alia devenit in suam cognitionem, sicut et natura materiae primae cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva.“

<sup>262</sup> Ebd. (v. 275-86): „Quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animae investigaverunt: ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, perceperunt quod species qua intelligimus est immaterialis, alias esset individuata et sic non duceret in cognitionem universalis; ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, perceperunt quod intellectus est res quaedam non dependens a materia, et ex hoc ad alias proprietates cognoscendas intellectivae animae processerunt.“ Zur Diskussion, vgl. dazu Cory (2014), S. 177f.; Anzenbacher (1972), S. 62f.; Fetz (1975), S. 125f.

<sup>263</sup> Ebd. (v. 286-95): „Et hoc est quod Philosophus dicit in III De anima quod intellectus « est intelligibilis sicut alia intelligibilia »; quod exponens Commentator dicit quod « intellectus intelligitur per intentionem in eo, sicut alia intelligibilia », quae quidem intentio nihil aliud est quam species intelligibilis. Sed haec intentio est in intellectu ut intelligibilis actu, in aliis autem rebus non, sed ut intelligibilis in potentia.“ Am Ende seiner Hauptlösung bezeichnet Thomas die Methode bei Aristoteles als *per speciem*, bei dem Kommentator als *per intentionem*. Vgl. dazu ebd. (v. 310-5): „Sic ergo patet quod mens nostra cognoscit seipsam quodam modo [...], quodam vero modo per intentionem sive per speciem, ut Philosophus et Commentator dicunt quodam modo [...]“ Die Quellenangabe bei Averroes, vgl. Averroes, *De an.* III, comm. 15 (ed. Crawford, p. 434, v. 11-4): „incepit declarare quod est intellectum per intentionem in eo, sicut alie res intellecte, sed differt ab eis in hoc quod illa intentio est in se intellectus in actu, et in aliis rebus est intellectus in potentia.“ Zur weiteren Diskussion, vgl. Heimler (1962), S. 57f.; Rivera (1967), S. 61f.

<sup>264</sup> Cory (2014: 178) hat diesen Zirkel erkannt: „intelligible object → species-informed act → intellect → soul's essence.“

<sup>265</sup> Vgl. Putallaz (1991), S. 131, Anm. 50: „C'est à cette connaissance abstraite, indirecte et discursive, que la plupart des penseurs du XIII<sup>e</sup> siècle réduisent la connaissance de soi thomassienne et aristotélécienne: elle est l'une des formes de la connaissance de soi, mais rien ne justifie une telle réduction.“

Wenn aber die Erkenntnis, die wir von der Natur der Seele haben, hinsichtlich des Urteils betrachtet wird, durch das wir meinen, dass sie so beschaffen ist (*quo sententiamus ita esse*), wie wir sie nach der vorher genannten Deduktion erfasst haben, *so besteht eine Kenntnis der Seele (notitia animae), insofern wir „die unverletzliche Wahrheit anschauen, aufgrund derer wir, so vollkommen wir können, definieren, nicht wie jeder einzelne Geist beschaffen ist, sondern wie er nach den immerwährenden Gründen beschaffen sein muss“*, wie Augustinus in *De Trinitate* IX sagt. Diese unverletzliche Wahrheit <schauen wir an>, jedoch in ihrem Abbild (*similitudo*), das unserem Geist eingeprägt ist, *insofern wir einige Dinge natürlicherweise als durch sich bekannt erkennen (aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota)*. Mit Bezug auf sie untersuchen wir alles andere und demgemäß urteilen wir über alles.<sup>266</sup> (Hervorh. u. k.g.v.m.)

In dieser Passage will Thomas zeigen, dass in Bezug auf die Wissenschaft der Seele gewiss ein selbstevidentes Prinzip benötigt wird. Wie jeder Wissenschaft einige Grundprinzipien zugrunde liegen, muss sich auch die Wissenschaft der Seele auf einige Grundprinzipien berufen. In der vorherigen Diskussion der philosophischen Behandlung der quidditativen Erkenntnis der Seele ist durch die Analyse der intellektuellen Erkenntnis die Immaterialität der Geistseele und ihre Eigentümlichkeiten festgestellt worden. Nun kommt zu der Hypothese oder Theorie noch ein reflexives und verifizierbares Moment hinzu: Wie wird die Theorie überprüft, dass die Seele so beschaffen ist? Existiert dafür ein Grundprinzip? In einem direkten Akt des Verstehens, der auf die Frage „*Quid sit?*“ antwortet, bezieht sich Thomas auf Aristoteles und Averroes. Aber in einem reflexiven Akt des Verstehens, der sich auf die Frage „*An sit?*“ richtet, rekurriert Thomas besonders auf Augustinus.<sup>267</sup> Auf die gleiche Art und Weise wie Thomas im sechsten Artikel die ersten Prinzipien behandelt, betrachtet er auch die augustinische Illuminationslehre. Bezüglich des Urteils über die Erfassung der Seele präzisiert Thomas eindeutig, dass wir von Natur aus Kenntnis der Seele (*notitia animae*) besitzen. Diese *notitia animae* ist die Teilhabe

<sup>266</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, co. (p. 322, v. 296-310): „Si vero consideretur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad iudicium quo sententiamus ita esse ut deductione praedicta apprehenderamus, *sic notitia animae habetur in quantum* «intuemur inviolabilem veritatem ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens sed qualis esse sempiternis rationibus debeat», ut Augustinus dicit IX De Trinitate. Hanc autem inviolabilem veritatem <intuemur> in sui *similitudine, quae est menti nostrae impressa, in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota*, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes.“ (Hervorh. u. k.g.v.m.) Vgl. auch Augustinus, *trin.*, 9.6.9 (CCSL 50, p. 301, v. 13-8): „Neque enim oculis corporeis multas mentes uidendo per similitudinem colligimus generalem uel specialem mentis humanae notitiam, sed intuemur inviolabilem ueritatem ex qua perfecte quantum possumus definiamus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.“

<sup>267</sup> Als Grund dafür hat Lonergan (1997: 83-5) darauf hingewiesen, dass die Erkenntnistheorie, die implizit in Aristoteles' metaphysischer Darstellung der Erkenntnis durch Identität (knowledge by identity) enthalten ist, unvollständig sei, weil sie keine ausreichende Erklärung darüber liefere, weshalb die Vervollkommnung der Erkenntnis durch Identität Wissen des Anderen ist. Vgl. bes. Lonergan (1997), S. 83: „Aristotelian gnoseology is brilliant but is not complete: knowledge is by identity; the act of the thing as sensible is the act of sensation; the act of the thing as intelligible is the act of understanding; but the act of the thing as real is the esse naturale of the thing and, except in divine self-knowledge, that esse is not identical with knowing it.“; ebd., S. 84: „But the problem of knowledge, once it is granted that knowledge is by identity, is knowledge of the other. Only by reflection on the identity of act can one arrive at the difference of potency. [...] And since reflection is not an identity, the Aristotelian theory of knowledge by identity is incomplete.“

am göttlichen Licht. Mit Augustins Worten ist sie eine Anschauung der unverletzlichen Wahrheit. Thomas jedoch vermindert die augustinische Illuminationslehre, indem er die Anschauung als ein im Geist eingepprägtes Abbild ansieht. Diese Anschauung oder Teilhabe am göttlichen Licht ist von Thomas mit der Schöpfungslehre zu erklären. Der menschliche Geist oder das Licht des tätigen Intellekts besitzt von Natur aus gewisse Kräfte.<sup>268</sup> Thomas identifiziert hier die *notitia animae* mit den ersten Prinzipien, die natürlicherweise *per se nota* sind. Diese Einsicht ist leider von den meisten Forschern übersehen worden.<sup>269</sup> Diese *notitia animae* ist *praesentia mentis* in partikulärer Erkenntnis;<sup>270</sup> sie ist *notitia habitualis*.<sup>271</sup> Es ist auffallend, dass Thomas den Zustand der *notitia animae* oder *praesentia mentis* mit den ersten Prinzipien identifiziert. Diese Einsicht greift die andere Einsicht vorweg, die Thomas präziser in *ScG* III, 46 präsentieren wird. Dort werden die *praesentia mentis* und die ersten Prinzipien als *habitus naturalis* bezeichnet. Dies wird im nächsten Kapitel aufgezeigt. Zusammenfassend lässt sich über diese Passage sagen, dass die *notitia animae* im reflexiven Moment der Selbsterkenntnis der Seele als die ersten Prinzipien fungiert und eine ähnliche Beschaffenheit wie die ersten Prinzipien aufweist.

Abschließend fasst Thomas folgendes zusammen:

So ist es also offensichtlich, dass unser Geist sich selbst in gewisser Weise durch sein Wesen erkennt, wie Augustinus sagt, in gewisser Weise aber durch eine Intention beziehungsweise eine Spezies, wie der Philosoph und der Kommentator ausführen, und in gewisser Weise auch durch das Betrachten der unverletzlichen Wahrheit, wie Augustinus gleichfalls behauptet. Somit muss man Folgendes auf die Argumente für beide Seiten erwidern.<sup>272</sup>

Thomas hebt weder die augustinische Auffassung von der Selbsterkenntnis *per essentiam* noch die aristotelische *per speciem* auf. Er hat hingegen beide Ansichten auf angemessene Weise anerkannt und aufbewahrt. Hinsichtlich der partikulären beziehungsweise empirischen Erkenntnis ist die augustinische Auffassung ausschlaggebend, da wir unsere Selbstpräsenz des Geistes in unseren Lebenstätigkeiten perzipieren. Hinsichtlich der Natur der Seele ist die

<sup>268</sup> Wir werden dieses Problem in Artikel 11 behandeln. Vgl. besonders *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 11, ad 8.

<sup>269</sup> Diesen Gesichtspunkt haben sowohl Cory (2014) als auch Putallaz (1991) nicht berücksichtigt.

<sup>270</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, co. (p. 321, v. 235-46): „anima per essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius [...] ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur“

<sup>271</sup> Vgl. ebd., ad 1 (p. 323, v. 332-4): „et ideo mens, antequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habitualem habet qua possit percipere se esse.“

<sup>272</sup> Vgl. ebd. co. (p. 322, v. 311-8): „Sic ergo patet quod mens nostra cognoscit seipsam quodam modo per essentiam suam, ut Augustinus dicit, quodam vero modo per intentionem sive per speciem, ut Philosophus et Commentator dicunt, quodam vero intuendo inviolabilem veritatem, ut item Augustinus dicit. Unde et sic ad utrasque rationes respondendum est.“

Auffassung von Aristoteles und Averroes entscheidend. Hinsichtlich des Urteils über unsere wissenschaftliche Theorie der Seele ist wiederum die verminderte augustinische Illuminationslehre von Bedeutung. Interessant ist dabei, dass die *praesentia mentis* im ersten und dritten Fall eine große Rolle spielt. Es ist sinn- und gehaltvoll, sich mit den unterschiedlichen Argumenten hinsichtlich der zwei grundlegenden Positionen auseinanderzusetzen. Thomas lädt ein dies zu tun, womit die bisher unbehandelten Überlegungen thematisiert werden.

### 3.5.1.3 Auseinandersetzung mit Pro- und Contra-Argumenten hinsichtlich der beiden grundlegenden Positionen

Basierend auf der Anzahl von Argumenten, nimmt der achte Artikel den ersten Platz in dieser Quaestio ein. Er enthält 16 Pro-Argumente sowie 11 Contra-Argumente und umfasst insgesamt 27 Argumente.<sup>273</sup> Diese informiert über die Verschiedenheit der philosophischen Meinungen und ihre Schwierigkeiten. In Pro-Argument eins wird die aristotelische Position, dass der Geist sich selbst durch eine Spezies erkennt, befürwortet.

Der Position in Pro-Argument eins, dass der menschliche Intellekt nichts ohne ein Sinnesbild erkennt, stimmt Thomas im Hinblick auf alle sinnlichen und stofflichen Dinge zu. Unser Intellekt kann nichts aktuell erkennen, bevor er etwas von den Sinnesbildern abstrahiert, und er kann auch keine habituelle Kenntnis (*notitia habitualis*) von den Dingen haben, die von ihm verschieden sind, wenn die Abstraktion nicht zuvor erfolgt. Den Grund dafür sieht Thomas darin, dass dem Intellekt die Spezies der sinnlichen Dinge nicht angeboren (*innatae*) sind.<sup>274</sup> In Bezug auf den menschlichen Geist allerdings stimmt Thomas einer gewissen habituellen Selbsterkenntnis zu. Thomas präzisiert seine Auffassung folgendermaßen:

Aber *sein Wesen ist ihm angeboren (sibi innata est)*, sodass er es nicht nötig, es von Sinnesbildern zu erwerben; wie das Wesen der Materie nicht von einem natürlichen Agens erworben wird, sondern nur von ihrer Form, die sich zur natürlichen Materie verhält wie die intelligible Form zur wahrnehmbaren Materie, wie der Kommentator in *De anima* III sagt. Daher *hat der Geist, noch bevor er von den Sinnesbildern abstrahiert, eine habituelle Kenntnis seiner selbst, durch die er erfassen kann, dass er existiert (sui notitiam habitualement habet, qua possit percipere se esse)*.<sup>275</sup> (Hervorh. u. k.g.v.m.)

<sup>273</sup> Danach kommt der zwölfte (10+10=20), dann der neunte (11+8=19) und der elfte Artikel (14+5=19).

<sup>274</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, ad 1 (p. 322, v. 319-25): „Ad primum igitur dicendum quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatis abstrahat, nec etiam potest habere habitualement notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae.“

<sup>275</sup> Ebd. (p. 325-34): „Sed *essentia sua sibi innata est* ut non eam necesse habeat a phantasmatis acquirere, sicut nec materiae essentia acquiritur ab agente naturali sed solum eius forma quae ita comparatur ad materiam



Für Thomas ist das Wesen dem Geist angeboren. Aber das bedeutet nicht, dass der Geist gewisse angeborene Ideen besitzt. Hier ist das Wort „habituell“ (*habitualis*) von besonderer Bedeutung. Es gibt keine aktuelle *a priori* Erkenntnis des Geistes. Vielmehr kann sich diese angeborene, habituelle Erkenntnis nur, wie die ersten Prinzipien, dank der sinnlichen Erfahrung verwirklichen. Was bereits aufgezeigt, betrifft sie nur die Perzeption der eigenen Daseinserkenntnis und des eigenen Aktes.<sup>276</sup>

Das Pro-Argument zwei wendet ein, dass die Dinge, die durch ihr Wesen gesehen werden, mit größter Gewissheit und ohne Irrtum erkannt werden. Viele haben sich jedoch bezüglich des menschlichen Geistes geirrt. So wurde beispielsweise behauptet, er sei Luft oder er sei Feuer. Folglich kann der Geist sich nicht durch sein Wesen sehen.<sup>277</sup> Thomas akzeptiert, dass sich viele bezüglich der Erkenntnis der Natur der Seele in besonderer oder allgemeiner Art irrten. Was aber die Sicherheit der Erkenntnis der Seele angeht, stellt Thomas fest: „Niemand hat jemals darin geirrt, dass er nicht wahrgenommen hätte, dass er lebt. Dies gehört zu der Erkenntnis, wodurch jemand einzeln (*singulariter*) erkennt, was in seiner Natur vorgeht. Bezüglich dieser Erkenntnis wurde gesagt, dass die Seele durch ihr Wesen habituell erkannt wird.“<sup>278</sup> Für Thomas ist das Wissen von der Seele hinsichtlich der Tatsachen, dass jeder an sich selbst erfährt, dass er eine Seele hat und dass ihm Akte der Seele innewohnen, durchaus gewiss. Dagegen ist äußerst schwer zu erkennen, was die Seele ist. Dies entspricht der Meinung

---

naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit in III De anima; et ideo *mens*, *antequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habitualement habet qua possit percipere se esse.*“ (Hervorh. u. k.g.v.m.) Vgl. Averroes, *De an.* III, comm. 18 (ed. Crawford, p. 438-9).

<sup>276</sup> Vgl. Reichmann (1986), S. 346: „Thomas is not allowing, as some recent interpreters would wish to read him, that the soul has an actual of itself and ‚being‘ prior to abstraction from phantasm. He is, however, granting that the soul is capable of moving unerringly toward such awareness of itself once some kind of experience deriving from sense is made present to the intellect. Thomas is not, then, in agreement with Descartes on this point. He does not grant that there is any special kind of actual self-awareness prior to sense experience, but rather he is simply allowing that the habitual knowledge which the intellect has of itself and indeed of the first principles, is immediately present to intellect once it is actually informed by a sensory likeness. In other words, there is no actual *a priori* knowledge of any kind, nor does the intellect derive an awareness of its own existence by some kind of inference, or through a further process of abstraction. Since the intellect itself is already *de se* intelligible, nothing more is required for it to be able to understand itself than that it understand, for its very nature is *to understand*. But, of course, it cannot understand unless it understands something which is not itself.“

<sup>277</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, arg. 2 (p. 318, v. 11-16). Demokritos und Leukippos halten eine Art Feuer für die Seele und Diogenes hält die Luft dafür. Vgl. Aristoteles, *De an.*, I, c. 3, 403b 31 - 404a 5 (ed. Leon., t. 45/1, p. 13): „Vnde Democritus quidem ignem quendam aut calorem dicit esse ipsam. Infinitis enim existentibus figuris et atomis, que specie rotunde ignem et animam dicit, ut in aere mote decisiones, que videntur per portas in radiis, quarum omne semen elementa dicit Democritus totius nature. Similiter autem et Leucippus.“; ebd., c. 5, 405a 21 f. (ed. cit., p. 22): „Dyogenes autem, sicut et alteri quidam, aerem, hunc opinans omnium subtilissimum esse et principium.“

<sup>278</sup> Ebd., ad 2 (p. 323, v. 335-41): „nullus unquam erravit in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis singulariter cognoscit quid in anima sua agatur; secundum quam cognitionem dictum est quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu.“

des Philosophen, dass „es zu den ganz schwierigen Dingen gehört, von ihr Vertrauen zu gewinnen.“<sup>279</sup>

Die Pro-Argumente vier bis sieben können aus hylemorphistischer Sicht gemeinsam betrachtet werden. Das Pro-Argument vier geht von der Zusammensetzung von Leib und Seele aus.<sup>280</sup>

Das Pro-Argument fünf behauptet, dass das Erkennen (*intelligere*) kein Akt der bloßen Seele, sondern des Zusammengesetzten ist.<sup>281</sup> Das Pro-Argument sechs bringt das *sicut et alia*-Argument hervor. Das Pro-Argument sieben wendet gemäß der aristotelischen Methodologie in der Seelenforschung ein, dass das Wesen der Seele nur durch ihre Vermögen und die Vermögen nur durch ihre Akte sowie die Akte nur durch ihre Objekte erkannt werden können.<sup>282</sup> In ad 4 behauptet Thomas, dass die Seele, obwohl sie die Form des Leibes (*forma corporis*) ist, nicht in der Hinsicht der Materie unterworfen sei, dass sie materiell würde. Infolgedessen ist sie nur potenziell erkennbar (*intelligibilis in potentia*), insofern sie durch Abstraktion von der Materie aktuell erkennbar (*intelligibilis in actu*) wird.<sup>283</sup> In ad 5 stimmt

---

<sup>279</sup> Ebd. ad s.c. 8 (p. 325, v. 521-7): „Ad octavum dicendum quod secundum hoc scientia de anima est certissima quod unusquisque in se ipso experitur se animam habere et actus animae sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima difficillimum est. Unde Philosophus ibidem subiungit quod «omnino difficillimorum est accipere aliquam fidem de ipsa».“ Vgl. Aristoteles, *De an.*, I, c. 1, 402a 10 (ed. Leon., t. 45/1, p. 3): „Omnino autem et penitus difficillimorum est accipere aliquam fidem de ipsa.“

<sup>280</sup> Ebd., arg. 4 (p. 319, v. 25-9): „anima nostra est forma coniuncta materiae; sed omnis huiusmodi forma cognoscitur per abstractionem speciei a materia, et materialibus conditionibus; ergo anima cognoscitur per aliquam speciem abstractam.“

<sup>281</sup> Ebd., arg. 5 (v. 30-8): „intelligere non est actus animae tantum sed actus coniuncti, ut dicitur in I De anima; sed omnis talis actus est communis animae et corpori; ergo oportet quod in intelligendo semper sit aliquid ex parte corporis; sed hoc non esset si mens se ipsam per essentiam suam videret sine aliqua specie a corporeis sensibus abstracta; ergo mens non videt se ipsam per essentiam.“ Vgl. auch dazu *Q.D. De an.*, q. 15, arg. 1 (ed. Leon., t. 24/1, p. 130, v. 3-8): „Nulla enim operatio coniuncti manet in anima separata. Set intelligere est operatio coniuncti: dicit enim Philosophus in I De anima quod dicere animam intelligere, simile est ac si dicat eam quis texere uel edificare. Ergo intelligere non manet in anima a corpore separata.“ Vgl. Aristoteles, *De an.*, I, c. 10, 408b 11-13 (ed. Leon., t. 45/1, p. 47); Thomas, *Super IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 1; *Q.D. De ver.*, q. 19, a. 1, arg. 1 (ed. Leon., t. 22/2, p. 561, v. 4-10). Es geht hier darum, dass die Leistungen und Regungen der Seele mit Bewegungen des Körpers verbunden sind. Das Thema wird schon in *De an.*, I, 403a 3-25 betrachtet.

<sup>282</sup> Ebd., arg. 7 (v. 44-9): „potentiae cognoscuntur per actus et actus per obiecta; sed essentia animae non potest cognosci nisi potentiis eius cognitis cum virtus rei cognoscere faciat rem ipsam; ergo oportet quod essentiam suam per actus suos et per species obiectorum suorum cognoscat.“ Vgl. auch *Q.D. De ver.*, q. 2, a. 2, ad 2 (ed. Leon., t. 22/1, p. 45, v. 212-9): „Et quidem in nobis fit per quendam discursum secundum quem est exitus et reditus in animam nostram dum cognoscit seipsam: primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad obiectum, et deinde reflectitur super actum et demum supra potentiam et essentiam secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis et potentiae per actus.“ Hier verweist Thomas auf die aristotelische Methode in der Psychologie. Vgl. Aristoteles, *De an.*, II, c. 1, 415a 16-20 (ed. Leon., t. 45/1, p. 91): „Si autem oportet dicere quid unumquodque ipsorum, ut quid intellectuum aut sensitivum aut uegetativum, prius adhuc dicendum quid sit intelligere et quid sentire: *priores enim potentiis actus et operationes secundum rationem sunt*.“ (k.g.v.m.) Diese These hat Thomas schon in seinem Sentenzenkommentar verwendet. Vgl. dazu *Super I Sent.*, d. 48, a. 2, arg. 2; *Super II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, arg. 3; ebd., d. 38, a. 4, arg. 1; *Super IV Sent.*, d. 18, q. 1, a. 1, qc. 2.

<sup>283</sup> Ebd., ad 4 (p. 323, v. 346-51): „quamvis anima materiae coniungatur ut forma eius, non tamen materiae subditur ut materialis reddatur; ac per hoc non sit intelligibilis in actu, sed in potentia tantum per abstractionem a materia.“ Zur Verschiedenheit der sinnlichen und intellektuellen Tätigkeit, vgl. auch ebd., ad 8 (v. 362-7). Wegen des menschlichen Zustandes der Einigung ist der menschliche Intellekt in Bezug auf das Erkennbare der Sinnesdinge nur potentiell intelligibel. Vgl. dazu *STh I*, q. 87, a. 1, co. (ed. Leon., t. 5, p. 355b): „Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum.“; ebd., q. 79, a. 2.

Thomas zu, dass der Einwand die aktuelle Erkenntnis betrifft, insofern die Seele zur Wahrnehmung ihres Daseins nur dadurch gelangt, dass sie zuerst ihren Akt und den Gegenstand perzipiert.<sup>284</sup> Mit anderen Worten gilt der Einwand nicht für die habituelle Erkenntnis. Dem gleichen Gedankengang folgend, erwidert Thomas zu ad 6, dass das *sicut et alia*-Argument des Aristoteles nur die Wesenserkenntnis der Seele (*quid est*), nicht aber die Daseinserkenntnis der Seele (*an est*), also „die habituelle Kenntnis von ihrer eigenen Existenz“ (*habitualiter notitia de se an sit*) betrifft.<sup>285</sup> Auf gleiche Weise ist für Thomas das Pro-Argument sieben in Bezug auf die habituelle Kenntnis der Seele entkräftet.<sup>286</sup>

Das Pro-Argument neun wirft ein, dass die Behauptung von der Selbstanschauung des Geistes durch sein Wesen (*mens se ipsam per essentiam suam videt*) einen Zirkelschluss hervorruft.<sup>287</sup> Das Argument bezieht sich wieder auf das Problem des Erkenntnismediums beziehungsweise auf das „formale Prinzip des Selbsterkenntnisaktes“.<sup>288</sup> Die Antwort des Thomas geht von einer ähnlichen Auffassung wie am Anfang seiner Hauptlösung aus. Einerseits ist es möglich von der Erkenntnis einer Sache zu einer Erkenntnis zu gelangen, wie die Schlusssätze durch die Prämissen erkannt werden. Dabei kann etwas nicht durch sich selbst erkannt werden.<sup>289</sup> Diese Erkenntnisweise betrifft den Erkenntnisweg des Auffindens (*via inveniendi*) in der Erkenntnis der materiellen Dinge.<sup>290</sup> Andererseits akzeptiert Thomas, dass der Geist selbst bei seinem Selbsterkenntnisakt als formales Prinzip dienen kann. Dies hat allerdings nicht notwendigerweise einen Zirkelschluss zur Folge. Dazu macht Thomas deutlich:

<sup>284</sup> Ebd., ad 5 (v. 352-5): „obiectio illa procedit de notitia actuali secundum quam anima non percipit se esse nisi percipiendo actum suum et obiectum, ut dictum est.“ Vgl. bes. ebd., co. (p. 321, v. 229-32): „Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit vel sentit.“

<sup>285</sup> Ebd., ad 6 (v. 356-60): „illud verbum Philosophi est intelligendum secundum quod intellectus intelligit de se quid est et non secundum quod habitualiter habet notitiam de se an sit.“

<sup>286</sup> Ebd., ad 7 (v. 361): „Et similiter dicendum ad septimum.“ Vgl. ebd., ad s.c. 5 (p. 325, v. 504-8).

<sup>287</sup> Ebd., arg. 9 (p. 319, v. 57-65): „secundum Philosophum in Posterioribus non est circulo demonstrare quia sequeretur quod aliquid per se ipsum notum fieret, et sic sequeretur quod aliquid esset prius et notius se ipso, quod est impossibile; sed si mens se ipsam per essentiam suam videt, erit idem quod cognoscitur et per quod cognoscitur; ergo sequitur idem inconueniens ut aliquid sit prius et notius se ipso.“ Vgl. Aristoteles, *Anal. post.*, I, 8 (72b 25).

<sup>288</sup> Dazu hat Nagamachi (1997: 132) zutreffend formuliert: „Die Fragestellung bezieht sich grundsätzlich auf das formale Prinzip (principium ‚quo‘) des Selbsterkenntnisaktes. Ob das ‚principium formale‘, wodurch das geistige Subjekt sich selbst erkennt, in seiner substantiellen Bestimmung, also in seinem Wesen (essentia) selber besteht, ist in erster Linie gefragt. Könnte dieses formale Prinzip, also die Form des Selbsterkenntnisaktes, mit der ontologisch-formalen Bestimmung seines Vollzugs subjektes gleichgesetzt werden, dann würde notwendigerweise das Selbst des Erkennenden in seinem substantiellen Wesen als Erkenntnisobjekt erkannt.“

<sup>289</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, ad 9 (p. 323, v. 368-73): „Ad nonum dicendum quod dupliciter dicitur aliquid alio cognosci: uno modo sicut ex cuius cognitione deveniatur in cognitionem ipsius, et sic dicuntur conclusiones principii cognosci, et hoc modo non potest aliquid cognosci se ipso.“

<sup>290</sup> Vgl. ebd., ad 10 (v. 381-90): „circulus quidam in cognitione animae attenditur secundum quod ratiocinando inquit existentium veritatem; unde hoc dicit Dionysius ut ostendat in quo animae cognitio deficiat a cognitione angeli. Haec autem circulatio attenditur in hoc quod ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo examinat secundum viam iudicandi.“

Andererseits heißt, dass etwas durch anderes erkannt wird, soviel wie, dass in ihm erkannt wird. Dann ist es nicht erforderlich, dass das, wodurch erkannt wird, durch eine andere Erkenntnis erkannt wird als das, was dadurch erkannt wird. So verbietet nichts, dass etwas durch sich selbst erkannt wird, wie Gott sich durch sich selbst erkennt. Und so erkennt auch die Seele sich selbst in gewisser Weise durch ihr Wesen.<sup>291</sup>

Thomas' Beharren auf der Seele als Erkenntnismedium ihrer Selbsterkenntnis hat ihren trinitätstheoretischen Hintergrund in der *memoria sui* des Geistes.<sup>292</sup> Gleichzeitig braucht diese habituelle Selbsterkenntnis die Erkenntnisakte der anderen Dinge als ihre Gelegenheit, aber nicht als ihre Ursache.<sup>293</sup> Außerdem wird der Unterschied zwischen Thomas und Descartes deutlich, da für Descartes die *cogito* des Geistes als das erste Prinzip für alle Erkenntnisse fungiert.<sup>294</sup>

Die habituelle Selbsterkenntnis des Geistes ist etwas ständig Begleitendes. Das muss aber nicht heißen, dass jemand sich der Selbstpräsenz seines Geistes immer bewusst ist.<sup>295</sup> Dies hat Thomas mit unserer Erfahrung beim Lernen verglichen. Wie etwas, dessen Kenntnis habituell durch einige Spezies im Intellekt existiert, nicht immer aktuell erkannt werden muss, braucht auch, so Thomas, „der Geist selbst nicht immer aktuell erkannt zu werden, dessen Erkenntnis uns habituell innewohnt, da sein eigenes Wesen unserem Intellekt gegenwärtig ist“.<sup>296</sup>

---

<sup>291</sup> Ebd., ad 9 (373-80): „alio modo dicitur aliquid alio cognosci sicut in quo cognoscitur, et sic non oportet ut id quo cognoscitur alia cognitione cognoscatur quam id quod eo cognoscitur. Unde sic nihil prohibet quod aliquid cognoscatur se ipso, sicut Deus se ipso se ipsum cognoscit; et sic etiam anima quodam <modo> se ipsam per essentiam suam cognoscit.“ Vgl. eine ähnliche Überlegung in ebd. co. (v. 194-9).

<sup>292</sup> Hinsichtlich des Selbst als Objekt behauptet Sullivan (1963: 255): „In the *De Veritate memoria sui* is the presence of the mind to itself as knowable and lovable through itself, though habitually only. Thomas describes this complex ‚memory‘ as the soul knowing and loving itself by its essence as God does, but as being very deficient in comparison for it is at the level of habit and not of act.“

<sup>293</sup> Vgl. dazu *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, ad 16, ad s.c. 4-7 und 9.

<sup>294</sup> Nach seiner Untersuchung der betreffenden Passagen (ad 9 und ad 11) vergleicht Reichmann dann die unterschiedlichen Meinungen von *cogito* bei Thomas und Descartes. Vgl. Reichmann (1986), S. 347f.: „It can readily be seen, therefore, how Thomas' *Cogito*, i.e., his explanation of the soul's becoming aware of itself and its own existence, differs from that of Descartes. For Descartes the awareness of self is without qualification, the first knowledge which intellect possesses, not concomitantly with knowledge of some other thing, but absolutely. [...] If we now inquire, however, into the quality of the connatural knowledge which Aquinas acknowledges the soul possesses of its own existence whenever it knows anything at all, we note a further distancing of his position from that of Descartes. This connatural knowledge on reveals, in Thomas' view, what is proper to the soul precisely as individual, and not what it shares with other intellects, for it uncovers nothing of the nature of the soul. [...] Consequently, this primitive, connatural knowledge cannot function as the first principle of inquiry into the nature of the self, the nature of truth, etc. as Descartes would want to have it, for ‚many have remained ignorant of the nature of the soul; many have also erred in regard to it‘ [vgl. *STh I*, q. 87, a. 1, co.].“ Des Weiteren, vgl. auch Verbeke (1992); Verbeke (1975).

<sup>295</sup> Vgl. *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, arg. 2 und ad 2; *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, arg. 11. Vgl. dazu auch Brachtendorf (2002), S. 265, Anm. 45.

<sup>296</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, ad 11 (p. 323, v. 395-9): „ita etiam non oportet quod semper intelligatur actualiter ipsa mens cuius cognitio inest nobis habitualiter ex hoc quod ipsa eius essentia intellectui nostro est praesens.“ Vgl. dazu auch die Bemerkung von Brachtendorf (2002), S. 265: „In Wahrheit sei sie [die ursprüngliche Selbstgegenwart] aber auf einer tiefenden Ebene angesiedelt, so daß sie mit dem diskursiven Denken nicht konkurriere, sondern simultan mit ihm bestehe. Wie der Arzt, der gerade musiziere, nicht an seine medizinischen Kenntnisse denke, sie aber dennoch besitze und auf Wunsch aus dem Gedächtnis hervorholen könne, so verfüge der menschliche Geist über seine Selbsterkenntnis, auch wenn er an anderes als sich selbst denke.“

Das Pro-Argument 14 argumentiert, dass das Wesen der Seele nicht als eine intelligible Form, sondern als eine durch sich subsistierende Substanz aufgefasst werden muss, sonst würde es wie die intelligible Form, die nicht durch sich selbst subsistiert, zur Gattung des Akzidens gehören.<sup>297</sup> Da Thomas' Erwiderung sein Verständnis der augustinischen *notitia* deutlich macht, wird seine Worte im Folgenden zitiert:

Die Kenntnis (*notitia*), wodurch die Seele sich selbst kennt, gehört nicht zur Gattung des Akzidens hinsichtlich dessen, wodurch habituell erkannt wird, sondern nur hinsichtlich des Erkenntnisaktes, der ein gewisses Akzidens ist. Daher sagt Augustinus in *De Trinitate* IX, dass die Kenntnis dem Geist substantiell (*substantialiter*) innewohnt, nämlich insofern der Geist sich selbst kennt.<sup>298</sup> (k.g.v.m.)

Schneider (1930: 70) hat richtig darauf verwiesen, dass der Selbsterkenntnisakt für Thomas nur ein Akzidens sei. Dagegen betrachtet er das, wodurch die Seele sich selbst habituell erkennt, als substantiell, da dieses das Wesen der Seele sei. Diesbezüglich meint auch Putallaz, dass die habituelle Erkenntnis nicht zur Seele als äußere Realität beitrage, sie sei die Seele selbst.<sup>299</sup> Diese Unterscheidung entspricht auch der doppelten Auffassung von der partikulären Erkenntnis in der Hauptlösung. Hier ist weiter anzumerken, dass die Unterscheidung auf die augustinische doppelte Auffassung von *notitia* zurückführbar ist. Einerseits fasst Augustinus selber diese *notitia* als substantiell wie den Geist selbst auf.<sup>300</sup> Andererseits begegnet er dem paradoxen Problem: „Wenn er sich aber nicht denkt, dann ist er zwar nicht in seinem Blickfeld, und sein Auge wird nicht von seiner Natur geformt, dennoch aber kennt er sich, da er gleichsam die Erinnerung seiner selbst ist.“<sup>301</sup> Daraus ergibt sich, so Schneider, dass auch Augustinus den Akt der Selbsterkenntnis nur akzidentell auffasse.<sup>302</sup>

---

<sup>297</sup> Vgl. ebd., arg. 14 (p. 320, v. 95-101): „anima est quaedam substantia per se subsistens; formae autem intelligibiles non sunt per se subsistentes, alias scientia, quae ex huiusmodi formis intelligibilibus consistit, non esset de genere accidentis; ergo essentia animae non potest esse ut forma intelligibilis qua mens se ipsam videat.“

<sup>298</sup> Ebd., ad 14 (p. 324, v. 418-25): „notitia qua anima se ipsam novit non est in genere accidentis quantum ad id quo habitualiter cognoscitur, sed solum quantum ad actum cognitionis qui est accidens quoddam; unde etiam Augustinus dicit quod *notitia substantialiter inest menti*, in IX De Trinitate, secundum quod mens novit se ipsam.“ (k.g.v.m.). Die augustinische Zitatstelle verweist auf *trin.*, 9.4.5. Vgl. die nächste Anmerkung.

<sup>299</sup> Vgl. Putallaz (1991), Anm. 93. Des Weiteren, vgl. ebd., S. 98-100; Lambert (1982), S. 12; Fetz (1975), S. 151.

<sup>300</sup> Vgl. Augustinus, *trin.*, 9.4.5 (CCSL 50, p. 298, v. 36-7): „Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt sicut ipsa mens.“ Vgl. auch ebd., 9.4.3 (p. 296, v. 18-9): „Ergo [mens] et se ipsam per se ipsam novit quoniam est incorporeal.“; ebd. 9.4.4 (p. 297, v. 19-21): „Mens uero cum se ipsa cognoscit, non se superat notitia sua quia ipsa cognoscit, ipsa cognoscitur.“

<sup>301</sup> Ebd., 14.6.8 (CCSL 50A, p. 431, v. 31-4): „Cum uero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen nouerit se tanquam ipsa sit sibi memoria sui.“

<sup>302</sup> Vgl. Schneider (1930), S. 71. Es ist bezüglich der Passage in *trin.* 14.6.8 die Behauptung Schneiders zu beachten: „So gilt auch bei Augustinus die Substantialität der notitia nur für die habituelle Selbsterkenntnis, da sich sonst die Seele dauernd aktuell erkennen müsste. Dies nimmt aber Augustinus nicht an.“ Aber bezüglich der Passage in *trin.*, 9.4.3 argumentiert Schneider (ebd., S. 70): „Während aber Augustinus diese cognitio per essentiam auch für die aktuelle Selbsterkenntnis annimmt, läßt Thomas sie nur für die habituelle gelten.“ Die Interpretationen im neunten und 14. Buch sind unterschiedlich. Das Problem kann hier nicht weiter behandelt

Dagegen bringt das Contra-Argumente elf Beweise vor und schließt sich der augustinischen Position in Contra-Argument eins an, dass der Geist sich selbst durch sein Wesen erkennt. Es braucht nicht auf jedes Argument eingegangen zu werden, da diese bereits berücksichtigt wurden. Im Folgenden soll sich nur auf das Contra-Argument eins und elf konzentriert werden. Bezüglich der These, *mens se ipsam per se ipsam novit*, stimmt Thomas Augustinus zu, insofern der Geist eine natürliche Veranlagung besitzt. Dazu sagt Thomas: „Der Geist ist aus sich selbst veranlagt und daher vermag er in dem Akt aufzutreten (*in actum prodire*), worin er sich durch die Wahrnehmung seiner Existenz aktuell erkennt, gleichwie aus der im Geist habituell festgehaltenen Spezies der Geist auch disponiert (*inest menti*), so dass er diese Sache aktuell betrachten kann. Wie aber die Natur des Geistes ist, kann der Geist nur durch die Betrachtung seines Gegenstands erfassen (*percipere*), wie gesagt wurde.“<sup>303</sup> Wie in der Hauptlösung gesagt, benötigt der Geist von Natur aus eine solche Beschaffenheit, wie sie durch die Selbstbezüglichkeit und die Subsistenz des Geistes ausgedrückt wird, damit er sich selbst in der sinnlichen Wahrnehmung aktuell erkennen kann. Damit hat McKian (1941: 105) richtig aufgefasst: „St. Thomas, while asserting that the man knew himself through his acts of understanding something other, was unwilling to admit that the man apprehended himself only within the limits of the object whose species determined his intellect to act. To make such an admission would imply that man’s intellectual life consisted in a succession of intelligible species, without his having any unity of consciousness to organise the various acts of understanding. [...] Hence, the soul continues to know itself as the same substance, redered actually intelligible to itself once for all, throughout all the succeeding acts of understanding different objects.“ Die Selbstgegenwart des Geistes gewährleistet auch die geistige Bewegung des *reditus*, *circulatio* und *conversio*.<sup>304</sup>

---

werden. Aber festzuhalten ist, dass Thomas mit den beiden möglichen Interpretationen vertraut ist. Insbesondere hat er schon im siebten Artikel die Passage aus *trin.*, 14.6.8 verwendet.

<sup>303</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, ad s.c. 1 (p. 324, v. 441-9): „verbum Augustini est intelligendum quod mens se ipsam per se ipsam cognoscit quia ex ipsa mente est ei unde possit in actum prodire quo se actualiter cognoscat percipiendo se esse; sicut etiam ex specie habitualiter in mente retenta inest menti ut possit actualiter rem illam considerare. Sed qualis est natura ipsius mentis, mens non potest percipere nisi ex consideratione obiecti sui, ut dictum est.“ Vgl. ähnliche Gedankenführung in ebd. co. (p. 321, v. 234-46).

<sup>304</sup> Vgl. Rabeau (1938), S. 90: „La saisie actuelle de la *species* est, en effet, entourée, comme d’un halo, par la connaissance habituelle de mon âme. S’il n’y avait que la présence d’une *species*, immobile, limitée, exclusive, il n’y aurait pas connaissance de moi. N’oublions pas le mouvement de *reditus*, *circulatio*, *conversio*: l’intellect informé se saisit lui-même. C’est parce que l’essence de l’âme est présente à soi, que l’âme est capable d’accomplir l’opération de la *conversio*.“ Vgl. auch Lambert (1982), S. 12: „[...] that habitual knowledge guarantees continuity in actual experience of the soul. [...] Habitual knowledge is the soul’s self-presence, whereby the soul requires only one stimulus to become known to itself. The readiness to become known is always present in the soul in the same way – as the soul’s possession of the faculty of intellect. Since its readiness flows from the mind’s mere presence in the soul, and since that presence is a permanent feature, habitual knowledge expresses that continuity of the soul.“

Das Contra-Argument elf stellt eine aristotelische These aus *De anima* in den Vordergrund, nämlich, dass der tätige Intellekt „nicht manchmal erkennt und manchmal nicht“ (*non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non*), sondern er immer erkennt. Wenn dies nicht so wäre, dann würde er sich nicht, bevor eine Abstraktion erfolgt, erkennen. Daraus ergibt sich, dass der Geist sich durch sein Wesen erkennt.<sup>305</sup> Diese Argumentation betrifft die Natur des tätigen Intellekts. Thomas zufolge kann die Aussage des Philosophen entsprechend den beiden Auffassungen vom tätigen Intellekt ausgelegt werden. Die einen haben angenommen, dass der tätige Intellekt eine separate Substanz sei und er wie die anderen Intelligenzen immer aktuell erkenne.<sup>306</sup> Die anderen aber nehmen an, Thomas einbegriffen, dass der tätige Intellekt ein Vermögen der Seele und die Ursache dafür sei, dass er bisweilen erkennt und bisweilen nicht erkennt (*quandoque intelligendi et quandoque non*), nicht im tätigen, sondern im möglichen Intellekt liege.<sup>307</sup> Dazu stellt Thomas fest:

Bei jedem Akt, durch den ein Mensch erkennt, treffen eine Tätigkeit des tätigen und des möglichen Intellekts zusammen. Der tätige Intellekt aber empfängt nichts von außen, sondern nur der mögliche. Für unsere Betrachtung gilt daher: Es liegt nicht am tätigen Intellekt, dass wir nicht immer erkennen, sondern an dem, was seitens des möglichen Intellekts erforderlich ist. Dieser wird nämlich nur durch die von den Sinnen abstrahierten intelligiblen Spezies zur Vollendung gebracht.<sup>308</sup>

Bezüglich dieser Passage sind einige Punkte zu betrachten. Erstens begreift Thomas den tätigen Intellekt bei Aristoteles als ein ständiges Erkennen (*semper intelligit*). Zweitens wird das Phänomen der Unbeständigkeit des menschlichen Erkennens dem möglichen Intellekt zugeschrieben, da er sich potenziell zu allen erkennbaren Formen verhält wie die erste Materie

<sup>305</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, s.c. 11 (p. 321, v. 178-85): „Praeterea, sicut Philosophus dicit in III De anima, intellectus agens «non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non», sed semper intelligit; sed non intelligit semper nisi seipsum, nec hoc etiam posset si per speciem a sensibus abstractam se intelligeret quia sic ante abstractionem non se intelligeret; ergo mens nostra intelligit se per suam essentiam.“ Dazu vgl. Aristoteles, *De an.*, III, c. 4, 430a 19 (ed. Leon., t. 45/1, p. 218): „Set non aliquando quidem intelligit, aliquando uero non intelligit.“ Diese Argumentation taucht wieder in *STh* I, q. 79, a. 4, arg. 2 auf.

<sup>306</sup> Ebd., ad s.c. 11 (p. 325, v. 548-54): „Ad undecimum dicendum quod verbum illud Philosophi potest dupliciter exponi, secundum duas opiniones de intellectu agente: quidam enim posuerunt intellectum agentem esse substantiam separatam, unam de aliis intelligentiis, et secundum hoc semper actu intelligit sicut aliae intelligentiae.“ Vgl. auch ebd. a. 6, co. (p. 311, v. 119-25). Gemäß McGlynns Anmerkung betrifft dies folgende Denker: Alexander von Aphrodisias, Avicenna, Averroes und andere christliche Autoren, wie Wilhelm von Auvergne, Roger Bacon, Adam Marsh und Johannes Peckham (vgl. McGlynn 1953: 432, Anm. 34) Zur Diskussion, vgl. Gilson (1926), S. 80f.

<sup>307</sup> Ebd. (v. 554-60): „quidam vero ponunt intellectum agentem esse potentiam animae, et secundum hoc dicitur quod intellectus agens ‘non quandoque intelligit et quandoque non’ quia causa quandoque intelligendi et quandoque non non est ex parte eius sed ex parte intellectus possibilis.“

<sup>308</sup> Ebd. (v. 560-70): „in omni enim actu quo homo intelligit concurret operatio intellectus agentis et intellectus possibilis. Intellectus autem agens non recipit aliquid ab extrinseco, sed solum intellectus possibilis; unde, quantum ad id quod requiritur ad nostram considerationem, ex parte intellectus agentis non deest quin semper intelligamus sed quantum ad id quod requiritur ex parte intellectus possibilis qui non completur nisi per species intelligibiles a sensibus abstractas.“

zu allen wahrnehmbaren Formen. Zur Vollendung braucht er die Spezies aus den Sinnesdingen.<sup>309</sup> Dies gilt auch für das *sicut et alia*-Argument (ad 6). Diese zwei Punkte bestätigt Thomas wieder in *STh* I, 79.<sup>310</sup> Drittens betrifft, aus einheitlicher oder hylemorphistischer Perspektive, die erfahrungsmäßige Wandlung von Möglichkeit zur Wirklichkeit den ganzen Menschen, da jeder menschliche Erkenntnisakt ein Zusammenwirken der beiden Denkvermögen ist. Schließlich ist für Thomas die Annahme der zwei Intellekte mit der Zweistämmigkeit der intellektuellen Erkenntnis verbunden.<sup>311</sup> Die Doppelnatur des Intellekts zeigt sich auch in der Geistseele. Sie ist zwar in Wirklichkeit immateriell (*actu immaterialis*), jedoch in Potenz zu bestimmten Spezies der Dinge. Ein und dieselbe Seele, sofern sie in Wirklichkeit immateriell ist, hat eine aktive Kraft, durch die sie die materiellen Dinge mit Hilfe von Abstraktion erkennbar macht und eine andere rezeptive Kraft, durch die sie potenziell zu allen erkennbaren Spezies steht.<sup>312</sup> Daraus ergibt sich, dass für Thomas ein enger Zusammenhang zwischen der augustinischen *praesentia mentis* (oder *notitia habitualis*) und dem aristotelischem *intellectus agens* besteht.<sup>313</sup>

### 3.5.2 Die Habituserkennntnis der Seele und die Bedeutung des Ausdrucks „*per praesentiam habitus vel mentis*“ (a. 9-10)

Im neunten Artikel wird die Frage gestellt, ob unser Geist die in der Seele innewohnenden Habitus durch sein Wesen oder durch eine Ähnlichkeit erkennt.<sup>314</sup> Im zehnten Artikel geht es darum, ob jemand wissen kann, dass er die Liebe besitzt.<sup>315</sup> Da die wesentlichen Sachen in Bezug auf die Habitus- und Caritaserkenntnis im neunten Artikel behandelt werden, erfolgt ausschließlich die Behandlung dieses Artikels.

<sup>309</sup> Vgl. ebd., co. (v. 261-9).

<sup>310</sup> Vgl. *STh* I, q. 79, a. 4, ad 2 (ed. Leon., t. 5, p. 268a): „Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra de ipso praemiserat: *idem autem est secundum actum scientia rei*. Vel, si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus et quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectus qui est in potentia.“

<sup>311</sup> Zur Diskussion der Zweistämmigkeit der intellektuellen Erkenntnis, vgl. besonders unsere Darstellung zu *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 6.

<sup>312</sup> Vgl. *STh* I, q. 79, a. 4, ad 4 (ed. Leon., t. 5, p. 268b): „anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. [...] Unde nihil prohibet unam et eandem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a conditionibus individualis materiae, quae quidem virtus dicitur intellectus agens; et aliam virtutem receptivam huiusmodi specierum, quae dicitur intellectus possibilis, inquantum est in potentia ad huiusmodi species.“

<sup>313</sup> Eigentlich sieht Thomas den *intellectus agens* als eine *notitia*, eine *lumen*, eine *memoria*, eine *praesentia*. Vgl. dazu O’Neil (1951).

<sup>314</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 9 (p. 326-31, v. 1-422), hier: tit. (v. 1-3): „Nono quaeritur utrum mens nostra cognoscat habitus in anima existentes per essentiam suam vel per aliquam similitudinem.“ Zu Parallelstellen, vgl. *Super III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2; *STh* I, q. 87, a. 2; *Quodl.* VIII, q. 2, a. 2. Zur ausführlichen Diskussion, vgl. Darge (1996), S. 66-113.

<sup>315</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 10 (p. 331-3, v. 1-174), hier: tit. (v. 1-2): „Decimo quaeritur utrum aliquis possit scire se habere caritatem.“ Für Parallelstellen, vgl. *Super I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4; ebd., III, d. 23, q. 1, a. 2; *STh* I-II, q. 112, a. 5. Zur Diskussion, vgl. Darge (1996), S. 114-6.



Wie im vorangehenden Artikel unterscheidet Thomas auch hier die Habituserkennntnis auf doppelte Weise: Einmal die Daseinserkenntnis (*an habitus sibi insit*) und einmal die Wesenserkenntnis (*quid sit habitus*). Das Ordnungsverhältnis der beiden Erkenntnisarten zum Habitus und zur Seele ist allerdings völlig anders.<sup>316</sup> Bei der Habituserkennntnis ist die Wesenserkenntnis Voraussetzung für die Daseinserkenntnis, denn Thomas behauptet: „Ich kann nicht wissen, dass ich Keuschheit (*castitas*) habe, wenn ich nicht weiß, was Keuschheit bedeutet“. Bei der Seelenerkenntnis verhält es sich jedoch anders, da viele wissen, dass sie eine Seele haben, ohne zu wissen, was die Seele ist.<sup>317</sup> Außerdem expliziert Thomas, wie sich ein Habitus von der Seele bei der Funktion als Ursprungsgrund der Tätigkeit (*principium actus*) unterscheidet. Gemeinsam können weder die Existenz eines Habitus noch die Seele in uns erfasst werden, ohne ihre Akte wahrzunehmen, deren Prinzip Habitus und Seele sind.<sup>318</sup> Sie unterscheiden sich allerdings durch Folgendes:

Der Habitus ist durch sein Wesen Prinzip eines derartigen Aktes (*principium talis actus*). Wenn der Habitus erkannt wird, insofern er Prinzip eines derartigen Aktes ist, wird von ihm erkannt, was er ist. Wenn ich beispielsweise weiß, dass es sich um die Keuschheit handelt, durch die sich jemand von unerlaubten Genüssen in sexuellen Sachen zurückhält, so weiß ich von der Keuschheit, was sie ist. *Die Seele ist jedoch nicht durch ihr Wesen Prinzip der Akte, sondern durch ihre Wirkkräfte (vires). Indem die Akte der Seele wahrgenommen werden, wird bemerkt, dass ihr das Prinzip derartiger Akte innewohnt, wie Bewegung und Sinnlichkeit.* Doch ist dadurch nicht die Natur der Seele erkennbar.<sup>319</sup> (k.g.v.m.)

Aus dieser Passage geht hervor, dass der Habitus irgendeiner zu erkennenden Sache, wie der Keuschheit oder der Liebe im nächsten Artikel, wesentlich als Prinzip ihrer Akte dient. Dagegen kann die Seele selbst durch ihr Wesen nicht als Prinzip ihre Akte fungieren, sondern nur ihre Kräfte oder Vermögen, da die Kräfte vom Wesen der Seele verschieden sind. Dies beruht auf dem Gedanken des nächstliegenden Prinzips (*proximum principium*), welches im weiteren Verlauf näher betrachtet wird. Als Beispiele führt Thomas Bewegung und Sinnlichkeit auf.

<sup>316</sup> Ebd., co. (p. 328, v. 152-7): „Dicendum quod sicut animae ita et habitus est duplex cognitio: una qua quis cognoscit an habitus sibi insit, alia qua cognoscitur quid sit habitus. Hae tamen duae cognitiones circa habitus aliter ordinantur quam circa animam.“

<sup>317</sup> Ebd. (v. 152-63): „Cognitio enim qua quis novit se habere aliquem habitum praesupponit notitiam qua cognoscat quid est habitus ille: non enim possum scire me habere castitatem nisi sciam quid est castitas; sed ex parte animae non est sic: multi enim sciunt se animam habere qui nesciunt quid est anima.“ Zum Erkennen des Vorhandenseins aus den Akten der Seele, vgl. ebd., a. 8, co. und ad 2, 5, 6, 11.

<sup>318</sup> Ebd. (v. 163-7): „Cuius diversitatis haec est ratio, quia tam habitus quam animam non percipimus in nobis esse nisi percipiendo actus quorum anima et habitus sunt principia.“

<sup>319</sup> Ebd. (v. 167-78): „habitus autem per essentiam suam est principium talis actus, unde si cognoscitur habitus prout est principium talis actus, cognoscitur de eo quid est, ut si sciam quod castitas est per quam quis se cohibet ab illicitis delectationibus in venereis existentibus, scio de castitate quid est; sed anima non est principium actuum per essentiam suam sed per suas vires, unde perceptis actibus animae percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus, non tamen ex hoc natura animae scitur.“ Des Weiteren, vgl. Darge (1996), S. 70-2.

Zum Verständnis kann berücksichtigt werden, dass Bewegung und Sinnlichkeit als nächstes Prinzip für solche Akte, wie laufen, berühren und sehen tätig sind. Auf die gleiche Weise wirkt der Intellekt als nächstes Prinzip für solche Akte, wie erkennen, argumentieren und denken. Weiterhin ist die Ausführung aus den vorangehenden Artikeln hilfreich, um die Habitualität der Seele zu erklären. Im Folgenden wird noch einmal die wichtigste Passage über die habituelle Erkenntnis der Seele auf Latein aufgeführt:

Sed quantum ad habitualement cognitionem sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius [...] Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola **essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur.** (Hervorh.g.v.m.)

Es wurde aufgezeigt, dass Thomas im angeführten Zitat die augustinische These der Selbsterkenntnis der Seele „*per essentiam suam*“ behandelt. Der Auszug äußert die wesentliche Beziehung zwischen der Seele und ihrer habituellen Selbsterkenntnis. Der Fokus liegt dabei auf den durch Fettdruck hervorgehobenen Wörtern: „Das Wesen der Seele, das dem Geist gegenwärtig ist, denn aus ihm [dem Wesen] gehen nämlich die Akte hervor, in denen es [das Wesen] selbst aktuell wahrgenommen wird.“ Im vorliegenden Artikel wird näher präzisiert, dass die Seele nicht als das nächstliegende Prinzip der Akte, sondern als die anpassende Wirkkraft betrachtet wird. Aufgrund der vorliegenden Diskussion lässt sich feststellen, dass einerseits der Geist im Sinne Augustins durch sein Wesen sich selbst erkennt, da ihm das Wesen der Seele gegenwärtig ist. Andererseits erkennt er im strengen Sinne durch seine Erkenntnisakte, da der Geist (oder Geistseele) das unmittelbare Prinzip seiner Akte ist. Diese Feststellung ist für hermeneutische Fragestellungen bezüglich der thomasischen Aussage „*per praesentiam mentis*“ in *STh* I, q. 87 von Bedeutung.<sup>320</sup> Dies bedeutet auch, dass der Geist über eine besondere Beschaffenheit verfügt, welche ein Habitus und Fall ist.

Die Behandlung der Habituserkenntnis führt Thomas in umgekehrter Weise aus. Zunächst untersucht er die Wesenserkenntnis und dann die Daseinserkenntnis. Wie die Seelenerkenntnis unterscheidet Thomas bei der Wesenserkenntnis des Habitus zwei Momente, nämlich Erfassung und Urteil.<sup>321</sup> Damit kann nun eine Skizze angefertigt werden. Neben der

---

<sup>320</sup> Dies ist wichtig, da nicht viele die Aussage des Thomas richtig interpretieren. Vgl. *STh* I, q. 87, a. 1, co. (ed. Leon., t. 5, p. 356a): „Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ***ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam.*** Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam.“ (Hervorh. u. k.g.v.m.)

<sup>321</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 9, co. (v. 179-82): „Loquendo igitur de habitibus prout de eis scimus quid sunt, duo in eorum cognitione oportet attendere, scilicet apprehensionem et iudicium.“ Zur weiteren Diskussion der

aristotelischen Vorgehensweise der Seelenforschung, nämlich das *essentia-habitus-potentia-actus-obiectum*-Schema,<sup>322</sup> führt Thomas bei der Erörterung der Wesenserfassung des Habitus ein neuplatonisch-prokrisches Begriffspaar, nämlich „vollständige und unvollständige Rückkehr“ (*incompleta et completa reditio*), ein. Thomas lehrt, dass die Rückkehr bei der Sinnlichkeit unvollständig ist, denn „auf den Akt seines Sehens richtet er [der Gesichtssinn] sich aber nur durch eine Rückkehr, indem er beim Sehen der Farbe sieht, dass er sieht.“ Dagegen ist die Rückkehr beim Verstand vollständig, indem er zur Erkenntnis seines Wesens gelangen kann.<sup>323</sup> Thomas fügt zwei Betrachtungsweisen zusammen: „Unser Verstand verhält sich aber im irdischen Leben auf diese Weise zu den Sinnesbildern wie der Gesichtssinn zu den Farben, wie es in *De anima* III heißt. Es ist allerdings nicht so, dass er die Sinnesbilder selbst erkennen würde, wie der Gesichtssinn die Farben erkennt, sondern dass er die Dinge erkennt, deren Sinnesbilder sie sind. Darum richtet sich die Tätigkeit unseres Verstandes zuerst auf das, was durch die Sinnesbilder erfasst wird, und dann kehrt sie zur Erkenntnis ihres Aktes zurück, und weiterhin zu den Spezies und Habitus und Potenzen und dem Wesen des Geistes selbst. Sie verhalten sich nämlich zum Verstand nicht wie seine ersten Objekte, sondern wie das, wodurch er zum Objekt gebracht wird.“<sup>324</sup>

Bezüglich des Wesensurteils des Habitus nimmt Thomas seinen Ausgangspunkt in der Diskussion des Maßstabs (*mensura*), da gemäß eines Maßstabes ein jedes Ding beurteilt werden kann.<sup>325</sup> Da sich ein Maßstab, worauf ein Habitus jeweils hingeordnet ist, zu der Erkenntnis auf dreifache Weise verhält, unterscheidet Thomas dabei eine dreifache Auffassung des Habitus.<sup>326</sup> Die drei Grundtypen des Habitus können durch folgendes Schema veranschaulicht werden.<sup>327</sup>

---

Wesenserfassung des Habitus, vgl. Darge (1996), S. 75-84; über das Wesensurteil des Habitus, vgl. ebd., S. 84-105.

<sup>322</sup> Ebd. (v. 182-8): „Secundum apprehensionem quidem eorum notitia oportet quod obiectis et actibus capiatur, nec ipsi possunt per essentiam suam apprehendi. Cuius ratio est quia cuiuslibet potentiae animae virtus est determinata ad obiectum suum; unde et eius actio primo et principaliter in obiectum tendit.“

<sup>323</sup> Ebd. (v. 188-97): „In ea vero quibus in obiectum dirigitur non potest nisi per quandam reditionem, sicut videmus quod visus primo dirigitur in colorem, sed in actum visionis suae non dirigitur nisi per quandam reditionem dum videndo colorem videt se videre. Sed ista reditio incomplete quidem est in sensu, complete autem in intellectu qui reditione completa redit ad sciendum essentiam suam.“

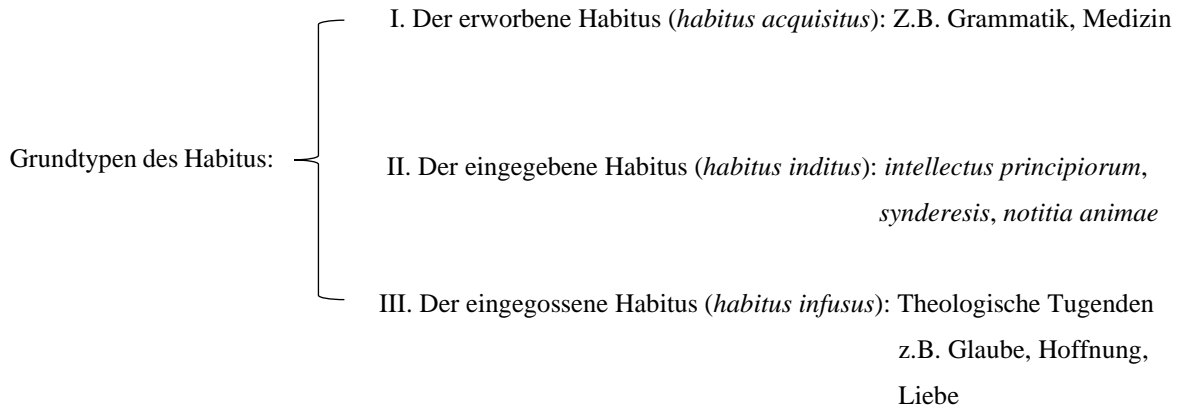
<sup>324</sup> Ebd. (v. 197-209): „Intellectus autem noster in statu viae hoc modo comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in III De anima, non quidem ut cognoscat ipsa phantasmata ut visus cognoscit colores, sed ut cognoscat ea quorum sunt phantasmata; unde actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur et deinde redit ad actum suum cognoscendum, et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis: non enim comparantur ad intellectum ut obiecta prima, sed ut ea quibus in obiectum feratur.“

<sup>325</sup> Ebd. (v. 210-1): „Iudicium autem de unoquoque habetur secundum id quod est mensura illius.“

<sup>326</sup> Ebd. (v. 211-24): „Cuiuslibet autem habitus mensura quaedam est id ad quod habitus ordinatur; quod quidem ad nostram cognitionem se habet tripliciter: quandoque enim est a sensu acceptum, vel visu vel auditu, sicut cum videmus utilitatem grammaticae vel medicinae, aut eam ab aliis audimus et ex hac utilitate scimus quid est grammatica vel medicina; quandoque vero est naturali cognitioni inditum, quod maxime patet in habitibus virtutum quarum fines naturalis ratio dictat; quandoque vero est divinitus infusum, sicut patet in fide et spe et aliis huiusmodi habitibus infusis.“ Zur Diskussion, vgl. Darge (1996), S. 86-105.

<sup>327</sup> Zur dreifachen Auffassung des Habitus bei Thomas, vgl. Darge (1996), S. 117-27.

Abb. 3.2: Grundtypen des Habitus



Während der erworbene Habitus von den Sinnen empfangen wird, ist der natürliche Habitus (*habitus naturalis*) oder die natürliche Erkenntnis (*cognitio naturalis*) eingegeben sowie der Habitus bezüglich theologischer Tugenden von Gott eingegossen. Bezogen auf die letzten zwei Typen betont Thomas ihre göttliche Quelle, indem er sagt: „Und weil auch die natürliche Erkenntnis in uns aufgrund göttlicher Erleuchtung (*ex illustratione divina*) entsteht, so wird bei beiden die ungeschaffene Wahrheit befragt (*in utroque ... consulitur*). Das Urteil, in dem die Erkenntnis von der Natur des Habitus zur Vollendung gebracht wird, erlangt entweder aufgrund dessen, was wir durch die Sinne empfangen, oder, insofern wir die ungeschaffene Wahrheit befragen.“<sup>328</sup> Obwohl der eingegebene Habitus aus der göttlichen Erleuchtung stammt, benötigt er die sinnliche Wahrnehmung als Anlass zur Aktualisierung.

Bezüglich der Daseinerkenntnis des Habitus unterscheidet Thomas zweierlei, nämlich die habituelle und die aktuelle Erkenntnis. Die Existenz des Habitus kann aktuell wahrgenommen werden, indem die Akte des Habitus spürbar sind.<sup>329</sup> Zur habituellen Erkenntnis führt Thomas im Folgenden aus:

<sup>328</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 9, co. (v. 224-30): „Et quia etiam naturalis cognitio in nobis ex illustratione divina oritur, in utroque veritas increata consulitur; unde iudicium in quo completur cognitio de natura habitus vel est secundum id quod sensu accipimus vel secundum quod increatam consulimus veritatem.“ Bezüglich des Ausdrucks „*veritas ... consulitur*“ beobachtet Schneider (1930: 21) ein gedankliches Verhältnis mit Augustinus. Vgl. dazu Augustinus, *mag.*, 11.38 (CCSL 29, p. 195, v. 44-55).

<sup>329</sup> Ebd. (p. 329, v. 231-5): „In cognitione vero qua cognoscimus an habitus nobis insint, duo sunt consideranda, scilicet habitualis cognitio et actualis. Actualiter quidem percipimus habitus nos habere ex actibus habituum quos in nobis sentimus.“

Hinsichtlich der habituellen Erkenntnis wird behauptet, dass die Habitus des Geistes (*habitus mentis*) durch sich selbst erkannt werden. Jenes nämlich, das etwas habituell erkennen lässt, ist dasjenige, wodurch jemand befähigt ist, zur aktuellen Erkenntnis des Dinges überzugehen, das vorher habituell erkannt wird. Aufgrund der Tatsache, dass die Habitus durch ihr Wesen im Geist sind, kann der Geist zur aktuellen Wahrnehmung davon, dass Habitus in ihm sind, übergehen, insofern er durch die Habitus, die er hat, zu den Akten fortschreiten kann, in denen die Habitus aktuell wahrgenommen werden.<sup>330</sup>

Die vorliegende Beschreibung der habituellen Habituserkennung stimmt mit der Habitualität der Seelerkenntnis überein.<sup>331</sup> Die Seele und die der Seele innewohnenden Habitus können sich durch sich selbst erkennen. Darüber hinaus macht Thomas im Anschluss an Augustinus einen Unterschied zwischen den Habitus des intellektuellen Seelenteils (*habitus cognoscitivae partis*) und denen des affektiven Seelenteils (*habitus affectivae partis*). Wie Schneider (1930: 73) richtig formuliert hat, ist der Habitus des intellektuellen Seelenteils das nächstliegende Prinzip des Objekt-Aktes, wodurch der Habitus erfasst wird, als auch des Subjekt-Aktes (angesichts der Erkenntnis), worin er erfasst wird, weil die aktuelle Erkenntnis selbst aus der Erkenntnis des Habitus hervorgeht. Der Habitus des affektiven Teils dagegen ist zwar das nächstliegende Prinzip des Aktes, wodurch der Habitus erfasst wird, jedoch nur gleichsam das entfernte Prinzip (*principium remotum*) desjenigen Aktes, in dem der Habitus erkannt wird, insofern er eben den Anreiz gibt, dass dieser Erkenntnisakt gesetzt wird.<sup>332</sup> Daraus schließt Thomas mit Hilfe der Autorität Augustins: „Und darum sagt Augustinus im X. Buch der *Bekenntnisse*, dass die Fertigkeiten (*artes*) durch ihre Gegenwart (*per sui praesentiam*) erkannt würden, die Affekte der Seele durch gewisse Vorstellungen (*notiones*).“<sup>333</sup>

---

<sup>330</sup> Ebd. (v. 238-49): „Sed quantum ad habitualement cognitionem, habitus mentis per se ipsos cognosci dicuntur: illud enim facit habitualiter cognosci aliquid ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis eius rei quae habitualiter cognosci dicitur; ex hoc autem ipso quod habitus per essentiam suam sunt in mente, mens potest progredi ad actualiter percipiendum habitus in se esse in quantum per habitus quos habet potest prodire in actus in quibus habitus actualiter percipiuntur.“

<sup>331</sup> Vgl. ebd., a. 8, co. (p. 321, v. 234-41): „Sed quantum ad habitualement cognitionem sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui.“

<sup>332</sup> Ebd., a. 9, co. (p. 329, v. 250-63): „habitus enim cognitivae partis est principium et ipsius actus quo percipitur habitus, et etiam cognitionis qua percipitur quia ipsa actualis cognitio ex habitu cognitivo procedit; sed habitus affectivae partis est quidem principium illius actus ex quo potest habitus percipi, non tamen cognitionis qua percipitur. Et sic patet quod habitus cognitivae, ex hoc quod per essentiam suam in mente existit, est proximum principium suae cognitionis; habitus autem affectivae partis est principium quasi remotum, in quantum non est causa cognitionis sed eius unde cognitio accipitur.“

<sup>333</sup> Ebd. (v. 263-6): „Et ideo Augustinus dixit X Confessionum quod artes cognoscuntur per sui praesentiam, sed affectiones animae per quasdam notiones.“ Vgl. ebd., ad s.c. 1. Zur Quellenangabe, vgl. Augustinus, *conf.*, 10.17.26 (CCSL 27, p. 168, v. 4-9): „Ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus siue per imagines, sicut omnium corporum, siue per praesentiam, sicut artium, siue per nescio quas notiones uel notationes, sicut affectionum animi.“

Darge (1996: 111) zufolge finde Thomas die Konzeption einer Erkenntnis des Habitus, die nicht durch ein Erkenntnisbild, sondern durch die Realpräsenz des Habitus im Erkennenden erfolgt, bei Augustinus vorgebildet in der Textstelle, aus der er den Ausdruck „per praesentiam“ übernimmt, mit Beziehung auf die Form des intellektuellen Habitus ausgesprochen. Seine Beobachtung zeigt sich auch in der Beschäftigung mit den zwei Artikeln (a. 8-9). In Thomas' Verwendung bezeichnet die Ausdrücke „durch sich selbst“, „durch seine Wesenheit“ oder „durch seine Gegenwart“ einen im menschlichen Geist befindenden Habitus.<sup>334</sup> Der Ausdruck „per suam praesentiam“ charakterisiert „das Medium der Erkenntnis eines Habitus“.<sup>335</sup> Gleichwie die Seelenerkenntnis kann also die Daseinserkenntnis der Habitus durch ihre Gegenwart (*per sui praesentiam*) erkannt werden.<sup>336</sup> Dabei ist zu bemerken, dass Thomas diese von Augustinus geprägte Erkenntnisweise „per praesentiam mentis / habitus“ auch in *STh* I, q. 87, a. 1-2 aufrechterhalten wird.

Jedoch hat der *per praesentiam*-Erkenntnismodus seine Grenze. Im Vergleich zur Gotteserkenntnis gesteht Thomas zwar zu, dass Gott den Geist in höherem Maße gegenwärtig ist als die Habitus, dennoch kann Gott nicht als Erkenntnismedium verwendet werden. Der Grund dafür liegt darin, dass aufgrund der Objekte, die von Natur aus bekannt sind, das göttliche Wesen nicht so vollkommen gesehen werden kann wie das Wesen der Habitus. Denn die Habitus sind proportional zu den Objekten sowie Akten und sind deren nächste Prinzipien. Aber das kann nicht Gott betreffen.<sup>337</sup>

---

<sup>334</sup> Vgl. Darge (1996), S. 110: „Wenn nun ein Habitus im menschlichen Geist besteht und zwar derart, daß er nach seinem natürlichen Sein diesem gegenwärtig ist – also nicht lediglich durch ein Erkenntnisbild (*per speciem*), sondern durch seine Wesenheit (*per essentiam suam*) in ihm ist – dann setzt er in dieser seiner Gegenwart und durch seine Wesenheit den menschlichen Geist dazu instand, zu der wirklichen Erkenntnis vorzudringen, daß er in ihm besteht: indem er den Geist nämlich zu Vollzügen befähigt, in und bei denen dieser das Vorhandensein des Habitus in ihm aktuell gewahrt. Die Gegenwart des Habitus bewirkt nicht unmittelbar die wirkliche Erkenntnis; aber sie verleiht dem Geist eine wirkliche Vollkommenheit – eine Vollkommenheit eben durch den Habitus, durch den der Geist den Vollzug hervorbringt, aus dem er das Dasein des Habitus unmittelbar erkennt.“

<sup>335</sup> Vgl. ebd.: „Den Ausdruck ‚durch seine Gegenwart‘ verwendet Thomas mehrfach bei der Erklärung, wie der Habitus sein Dasein demjenigen, der ihn besitzt, zu erkennen gibt. Der Ausdruck, in dem Thomas eine Formulierung aufnimmt, die Augustinus bei der Bestimmung der Grundformen gebraucht, in denen das Gedächtnis Dinge unterschiedlicher Struktur festhält, findet dabei jeweils in einem Sinne Verwendung, der demjenigen sehr ähnlich ist, der den Ausdruck ‚durch seine Wesenheit‘ zukommt, sofern dieser dazu dient, das Medium der Erkenntnis eines Habitus zu charakterisieren.“

<sup>336</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 9, ad s.c. 1 (p. 330, v. 350-6): „in parte intellective, quae quidem per sui praesentiam dicit cognosci quia ex eis est ut in actum intelligendi exeamus, in quo actu ea quae sunt intelligendi principia cognoscuntur; et ideo dicit quod artes per sui praesentiam cognoscuntur.“; ebd. (v. 366-7): „ut sic etiam possit dici quod quodam modo, per sui praesentiam cognoscuntur.“

<sup>337</sup> Ebd., ad s.c. 7 (p. 331, v. 410-7): „quamvis Deus sit magis praesens nostrae menti quam habitus, tamen ex obiectis quae naturaliter cognoscimus non ita perfecte essentiam divinam videre possumus sicut essentiam habituum, quia habitus sunt proportionati ipsis obiectis et actibus et sunt proxima eorum principia, quod de Deo dici non potest.“

### 3.6 Das dritte Erkenntnisgebiet: Gotteserkenntnis und die Unterscheidung zwischen dem *secundum se* und dem *quoad nos* Selbstverständlichen (a. 11-13)

Auf der Suche nach der Wahrheit ergibt sich beim menschlichen Geist eine Dynamik. Er fängt mit den sinnlichen Dingen an und versteht etwas. Dadurch erkennt er sich selbst in bestimmter Weise. Aber er ist weder mit den äußerlichen Dingen noch mit sich selbst zufrieden. In aristotelischer Tradition ist die menschliche Seele gewissermaßen alles. Bei Augustinus ist die Wahrheit Gott selbst, die von Augustinus verfolgt wird, „denn Du hast uns zu Dir geschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis dass es seine Ruhe in Dir hat.“<sup>338</sup>

Das dritte Erkenntnisgebiet des Geistes hat die Gotteserkenntnis in den letzten drei Artikeln der Quaestio zehn zum Thema. Der elfte Artikel behandelt die Frage, ob der Geist im irdischen Zustand (*in statu viae*) Gott durch sein Wesen betrachten kann.<sup>339</sup> Die Frage handelt davon, ob dem menschlichen Geist das Betrachten Gottes (*visio Dei*) durch sein Wesen zugänglich ist. In seiner Hauptlösung analysiert Thomas zuerst die Übereinstimmung zwischen einer Wirkung und einem Wirkenden.<sup>340</sup> Dies ereignet sich auf zwei Weisen. Es geschieht entweder dadurch, dass das Prinzip dieses Wirkens in dem Wirkenden (*in operante*) liegt, wie bei allen natürlichen Wirkkräften, oder dadurch, dass das Prinzip der Tätigkeit oder der Bewegung von einem extrinsischen Prinzip (*a principio extrinseco*) herrührt, wie bei gewaltsamen Bewegungen oder bei Wunderwerken, die durch Gotteskraft zustandekommen.<sup>341</sup> Nach Thomas ist die Gottesschau für den Menschen im irdischen Leben nach erstem Modus auszuschließen, da der Geist die Phantasiebilder als seine angemessenen Objekte nimmt und er ohne die von den Phantasiebildern abstrahierten Spezies nicht denken kann. Aber keine solche Spezies ist zur Darstellung des göttlichen Wesens und separaten Wesens ausreichend. Folglich kann der Geist mit der natürlichen Erkenntnis weder Gott noch die Engel wesenhaft betrachten.<sup>342</sup> Die

---

<sup>338</sup> Vgl. Augustinus, *conf.*, 1.1.1 (CCSL 27, p. 1, v. 6-7): „quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“

<sup>339</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 11 (p. 333-8, v. 1-369), hier: tit. (v. 1-2): „Undecimo quaeritur utrum mens in statu viae possit videre Deum per essentiam.“ Zu Parallelstellen, vgl. *Super IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 7; *Super Boet. De trin.*, q. 6, a. 3; *ScG III*, c. 47; *STh I*, q. 12, a. 11; II-II, q. 180, a. 5.

<sup>340</sup> Ebd., a. 11, co. (p. 335, v. 147-8): „aliqua actio potest alicui convenire dupliciter.“ Vgl. *ScG I*, c. 28 (ed. Leon., t. 13, p. 87a): „Actio igitur consequitur modum actus in agente.“

<sup>341</sup> Ebd. (v. 148-56): „uno modo sic quod illius operationis principium sit in operante, sicut in omnibus actionibus naturalibus videmus; alio modo sic quod principium operationis illius vel motus sit a principio extrinseco, sicut est in motibus violentis, et sicut est in operibus miraculosis quae non fiunt nisi virtute divina, ut illuminatio caeci, resuscitatio mortui et huiusmodi.“

<sup>342</sup> Ebd. (v. 157-75): „Menti igitur nostrae in statu viae convenire non potest visio Dei per essentiam secundum primum modum: mens enim nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi obiecta a quibus species intelligibiles accipit, ut dicitur in III De anima; unde omne quod intelligit secundum statum viae, intelligit per huiusmodi species a phantasmatis abstractas; nulla autem huiusmodi species sufficiens est ad repraesentandam divinam essentiam vel etiam cuiuscumque alterius essentiae separatae cum quidditates rerum sensibilium, quarum

Gottesschau ist durch sein Wesen für das natürliche Licht oder das Verstandeslicht unerreichbar. Dazu bleibt nur der Weg durch das Glorienlicht (*per lumen gloriae*):

Sollte also Gott durch sein Wesen betrachtet werden, so könnte er durch keine geschaffene Spezies betrachtet werden, sondern sein eigenes Wesen müsste Erkenntnisform des Verstandes werden, der ihn betrachte (*intelligibilis forma intellectus eum videntis*); was nur möglich ist, wenn der geschaffene Verstand durch das Glorienlicht dafür disponiert wird (*disponatur*). In der Gottesschau gelangt der Geist mit Hilfe seines Wesens durch die Disposition des eingegossenen Lichtes an das Ziel des Erdenweges, welches die Glorie ist. Und so geschieht es auf Erden nicht.<sup>343</sup>

Deswegen taugt es nicht für den menschlichen Geist, im irdischen Zustand Gott in seinem Wesen zu betrachten, es sei denn, in besonderem Falle, wie im Zustand der Entrückung, die Gott jemandem auf wunderbare Weise vergönnt.<sup>344</sup>

Unser Geist ist zwar zum Betrachten Gottes geschaffen, er kann jedoch nicht mit seiner natürlichen Kraft Gott direkt betrachten, auch wenn jeder Schleier weggenommen wird. Nach Thomas' theologischem Verständnis ist unser Mangel am Glorienlicht ein Hindernis für die Gottesschau.<sup>345</sup> Als Möglichkeit der Gotteserkenntnis unterscheidet Thomas implizit ein dreifaches Schauen (*visio*) auf dem Weg zum himmlischen Vaterland, wie das Licht auch ein dreifaches ist. Das erste ist das geistige Schauen (*visio intellectualis*) in Bezug auf die geistige Erkenntnis der materiellen Dinge.<sup>346</sup> Was im irdischen Zustand durch das geistige Schauen von Gott erkannt werden kann, ist nicht, was er ist, sondern, was er nicht ist. Soweit wir etwas von seinem Wesen erkennen können, ist eine solche Erkenntnis, eine die durch gewisse Bilder

---

similitudines sunt intelligibiles species a phantasmatibus abstractae, sint alterius rationis ab essentiis substantiarum immaterialium etiam creaturarum, et multo amplius ab essentia divina. Unde mens nostra naturali cognitione, quam in statu viae experimur, nec Deum nec angelos per essentiam videre potest.“ Vgl. auch Aristoteles, *De an.*, III, c. 6, 431a 14f. (ed. Leon., t. 45/1, p. 229): „Intellective autem anime fantasmata ut sensibilia; cum autem bonum aut malum affirmat aut negat, et fugit aut persequitur; propter quod nequaquam sine fantasmate intelligit anima.“ Vgl. auch *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 9, co. (p. 328, v. 197-202).

<sup>343</sup> Ebd. (v. 181-9): „Unde oportet, si Deus per essentiam videri debeat, quod per nullam speciem creatam videatur, sed ipsa eius essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis; quod fieri non potest nisi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriae disponatur. Et sic in videndo Deum per essentiam, per dispositionem infusi luminis pertingit mens ad terminum viae qui est gloria; et sic non est in via.“

<sup>344</sup> Ebd. (v. 204-17).

<sup>345</sup> Ebd., ad 7 (p. 337, v. 276-84): „intellectus noster, quamvis sit factus ad videndum Deum, non tamen ut naturali sua virtute Deum videre possit sed per lumen gloriae sibi infusum; et ideo omni velamine remoto nondum oportet quod intellectus Deum per essentiam videat si lumine gloriae non illustretur: ipsa enim carentia gloriae erit ei divinae visionis impedimentum.“

<sup>346</sup> Vgl. ebd., a. 4, ad 1 (p. 307, v. 122-4, 128-33): „sed quia ipsa cognita per intellectualem visionem sunt res ipsae et non rerum imagines [...] sed obiectum intellectus est ipsa rei essentia, quamvis essentiam rei cognoscat per eius similitudinem sicut per medium cognoscendi, non sicut per obiectum in quod primo feratur eius visio.“ Hier geht es um ein geistiges Schauen bei der geistigen Erkenntnis der materiellen Dinge. Das Schauen kommt durch Bilder zustande, aber diese Bilder sind nur Erkenntnismittel. Das, was durch dieses Schauen erkannt wird, sind die Dinge selbst.



zustandekommt.<sup>347</sup> Dieser Erkenntnisweg gehört zum natürlichen Weg, wie es im Römerbrief 1, 20 heißt.<sup>348</sup> Die anderen zwei Möglichkeiten des Schauens brauchen eine göttliche Hinzufügung von außen. Damit erwähnt Thomas metaphorisch eine doppelte „Gesundheit des Geistes“ (*sanitas mentis*). Zum einen wird der Geist durch die Gnade des Glaubens (*per gratiam fidei*) von Schuld geheilt. Dadurch ist er imstande, die unzugängliche Klarheit im Spiegel und im Rätselwort zu sehen. Zum andern wird der Geist durch die Glorie (*per gloriam*) von aller Schuld und Strafe sowie allem Elend frei. Dadurch kann er Gott von Angesicht zu Angesicht betrachten. Diese beiden Arten des Betrachtens entsprechen dem Wort im I. Korintherbrief 13, 12: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem Rätselwort, dann aber von Angesicht zu Angesicht.“<sup>349</sup>

Es ergibt sich die Frage, ob der menschliche Geist durch die Anwesenheit Gottes im Geist zur Gottesschau gelangen kann.<sup>350</sup> Thomas' Antwort ist aufschlussreich und er begegnet der Frage mit zwei Punkten. Erstens muss die Anwesenheit Gottes im Geist und in den anderen Geschöpfen insofern verstanden werden, dass Gott ihnen das Sein verleiht (*esse dare*). Obwohl sich Gottes Wesen, der Geist und die materiellen Dinge hinsichtlich der Erkennbarkeit (*intelligibilitas*) und hinsichtlich der Immaterialität im Geist befinden können, führt es nicht dazu, dass Gott, wenn er auch wesenhaft im Geist vorhanden ist, als Erkenntnisform (*forma intelligibilis*) des Geistes fungieren kann. Zweitens ist es in Hinblick auf die Schöpfungslehre von Bedeutung. Obwohl Gott allen Geschöpfen gemeinsam das Sein gibt, verleiht er doch jedem Geschöpf eine eigentümliche Seinsweise (*proprium modum essendi*). Deswegen muss die Allgegenwart Gottes durch Wesen, Gegenwart und Macht (*per essentiam, praesentiam et potentiam*) in allen Geschöpfen in Hinsicht auf verschiedene und eigentümliche Seinsweisen betrachtet werden, wie das *vivere*, *sentire*, und *intelligere* verschiedenartig alle Geschöpfe betrifft.<sup>351</sup>

---

<sup>347</sup> Vgl. ebd., a. 11, ad 4 (p. 337, v. 247-53): „intellectuali visione in statu viae Deus cognoscitur non ut sciatur de Deo quid est sed solum quid non est; et quantum ad hoc eius essentiam cognoscimus, eam super omnia collocatam intelligentes, quamvis talis cognitio per aliquas similitudines fiat.“

<sup>348</sup> Ebd., arg. 4 (v. 25-8).

<sup>349</sup> Ebd., ad 9 (v. 297-305): „duplex est sanitas mentis: una qua sanatur a culpa per gratiam fidei, et haec sanitas facit videri illam inaccessibilem claritatem per speculum et in aenigmate; alia est ab omni culpa et poena et miseria, quae erit per gloriam, et haec sanitas facit videri Deum facie ad faciem; quae duae visiones distinguuntur I Cor. XIII, 12 « Videmus nunc per speculum » etc. usque « faciem ».“

<sup>350</sup> Ebd., arg. 8 (v. 60-6): „omne quod est in altero, est in eo per modum recipientis; sed Deus per essentiam suam est in mente nostra; cum igitur modus mentis nostrae sit intelligibilitas ipsa, videtur quod essentia divina sit in mente nostra ut intelligibilis, et ita mens nostra Deum per essentiam intelligit in statu viae.“

<sup>351</sup> Ebd., ad 8 (v. 285-96): „mens nostra cum intelligibilitate quam habet ut proprium quoddam, etiam cum aliis communiter habet esse; unde quamvis in ea sit Deus, non oportet quod semper sit in ea ut forma intelligibilis sed ut dans esse sicut est in aliis creaturis. Quamvis autem creaturis omnibus communiter det esse, tamen cuilibet creaturae dat proprium modum essendi; et sic etiam quantum ad hoc quod in omnibus est per essentiam, praesentiam, potentiam, invenitur esse diversimode in diversis et in unoquoque secundum proprium eius modum.“

Zur Erklärung führt Thomas erstmals die Transzendentalienlehre in Bezug auf die Frage der Gotteserkenntnis ein.<sup>352</sup> Er weist die These von einem Parallelismus zwischen dem ersten Seienden in der Kausalität (*primum in causalitate*) und dem ersten Seienden in der Allgemeinheit (*primum in communitate*) zurück.<sup>353</sup> Das allgemeine Seiende ist das Erste in Bezug auf die menschliche Erkenntnis. Gott jedoch ist das Erste in Bezug auf die Ursächlichkeit, da all Seiendes sein Sein von Gott empfängt. Dazu behauptet Thomas ausdrücklich:

Da das Seiende, das das Erste durch die Allgemeinheit ist, wesentlich dasselbe für jedes beliebige Ding ist, übersteigt es die Proportion von keinem und darum wird es bei der Erkenntnis jedes Dinges selbst erkannt. Aber das Seiende, das der Kausalität nach das Erste ist, übersteigt unproportional (*improportionaliter*) alle anderen Dinge. Darum kann es durch die Erkenntnis keines anderen Dinges ausreichend erkannt werden. Und so kann im irdischen Zustand, in dem durch die von den Dingen abstrahierten Spezies verstanden wird, das allgemeine Seiende (*ens commune*) ausreichend erkennen, nicht aber das ungeschaffene Seiende (*ens increatum*).<sup>354</sup>

Obwohl Gottes Wesen dem menschlichen Intellekt gegenwärtig ist, führt es zu keiner wirklichen Erkenntnis, da es mit ihm nicht als seine Erkenntnisform (*forma intelligibilis*) verbunden ist, es sei denn, dass der Intellekt durch das Glorienlicht vervollkommen wird.<sup>355</sup> Die Teilhabe an der ungeschaffenen Wahrheit ist der Grund für die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes.<sup>356</sup> Daher kann behauptet werden, dass wegen der eingprägten Ähnlichkeit der ungeschaffenen Wahrheit im Geiste über etwas geurteilt werden kann, so wie die Schlussfolgerungen durch die *per se nota* Prinzipien beurteilt werden kann. Aber dies bedeutet nicht, dass die ungeschaffene Wahrheit durch ihr Wesen gesehen werden kann.<sup>357</sup>

---

<sup>352</sup> Dies ist mit seiner ersten Behandlung in *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1-4 zu vergleichen. In *Q.D. De ver.*, q. 1 hat Thomas bezüglich der Frage nach der Wahrheit die Transzendentalienlehre eingeführt.

<sup>353</sup> Vgl. ebd., arg. 10 (p. 334, v. 73-80): „sicut ens quod de omnibus praedicatur est primum in communitate, ita ens a quo omnia causantur est primum in causalitate, scilicet Deus; sed ens quod est primum in communitate, est prima conceptio nostri intellectus etiam in statu viae; ergo et ens quod est primum in causalitate statim per essentiam suam in statu viae cognoscere possumus.“ Vgl. auch ebd., q. 1, a. 1, co. (ed. Leon., t. 22/1, p. 5, v. 100-4): „illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae.“ Der Quellenverweis auf Avicenna, vgl. *Phil. pr.*, tract. 1, c. 5 (ed. Van Riet, p. 31, v. 2-4): „Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se, sicut credulitas quae habet prima principia.“

<sup>354</sup> Ebd., ad 10 (v. 306-16): „sed ens quod primum est causalitate excedit improportionaliter omnes alias res, unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest, et ideo in statu viae, in quo per species a rebus abstractas intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum.“ Des Weiteren, vgl. Aertsen (1988), S. 219f.; O’Neil (1951), S. 56.

<sup>355</sup> Ebd., ad 11 (v. 317-21): „quamvis divina essentia sit praesens intellectui nostro, non tamen est ei coniuncta ut forma intelligibilis quam intelligere possit quamdiu lumine gloriae non perficitur.“

<sup>356</sup> Vgl. dazu ebd., a. 6, co. (p. 313, v. 214-23) und ad 6 (v. 265-76); a. 8, co. (p. 322, v. 296-310); a. 9, co. (p. 328, v. 224-30).

<sup>357</sup> Ebd., a. 11, ad 12 (p. 338, v. 337-44): „Secundum hoc ergo nos in veritate increata aliquid videre dicimur secundum quod per eius similitudinem in nostra mente resultantem de aliquo iudicamus, ut cum per principia per se nota iudicamus de conclusionibus; unde non oportet quod ipsa increata veritas a nobis per essentiam videatur.“ Vgl. auch *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 3, ad 1; *STh I*, q. 12, a. 11, ad 3; q. 84, a. 5; q. 88, a. 3, ad 1.

Der zwölfte Artikel behandelt die Frage, ob die Existenz Gottes dem menschlichen Geist durch sich bekannt ist, wie die ersten Prinzipien des Beweises, deren Nichtsein nicht gedacht werden kann.<sup>358</sup> Im Vergleich zu einer früheren Diskussion in *Super I Sent.*, d. 3 behandelt Thomas die gleiche Frage präziser. Er unterscheidet zwischen drei Meinungen bezüglich der Existenz Gottes: (1) Die Existenz Gottes ist weder durch sich bekannt noch beweisbar (Moses Maimonides). (2) Die Existenz Gottes ist zwar nicht durch sich bekannt, aber beweisbar (Avicenna). (3) Die Existenz Gottes ist durch sich bekannt (Anselm). Thomas weist die erste Ansicht zurück. Anhand der zwei Unterscheidungen der Selbstverständlichkeit will er zeigen, dass die anderen beiden Ansichten in einem gewissen Sinne wahr sind.<sup>359</sup> Hier sind „die Bedingungen der Selbstverständlichkeit“ interessant.<sup>360</sup> Thomas unterscheidet die Perseität oder die Selbstverständlichkeit einer Aussage auf zwei Arten: „An sich“ (*secundum se*) und „für uns“ (*quoad nos*). Die Existenz Gottes ist zwar an sich bekannt, aber nicht für uns. Zur Erkenntnis Gottes sind die Beweise nötig, welche von den Wirkungen genommen werden.<sup>361</sup> Thomas erörtert seine Meinung folgendermaßen:

Damit etwas an sich durch sich bekannt ist, ist nichts nötig, außer dass das Prädikat im Sinngehalt des Subjekts enthalten ist (*praedicatum sit de ratione subiecti*). Denn das Subjekt kann nicht gedacht werden, ohne dass ihm offenbar das Prädikat innewohnt. Damit etwas uns aber durch sich bekannt ist, muss der Sinngehalt des Subjekts erkannt werden, in dem das Prädikat eingeschlossen ist. Und daraus ergibt sich, dass manche Aussagen allen durch sich bekannt sind, wenn derartige Aussage solche Subjekte innehaben, deren Sinngehalt allen bekannt ist. Dazu zählt beispielsweise „Jedes Ganze ist größer als sein Teil“, denn jeder weiß, was ein Ganzes und was ein Teil ist. Manche Aussagen aber sind nur den Weisen durch sich bekannt, die die Sinngehalte der Termini erkennen, während die Menge sie nicht erkennt. Und demgemäß sagt Boethius im Buch *De hebdomadibus*: „Es gebe zwei Arten von allgemeinen Begriffen (*conceptiones communes*). Die einen sind allen gemeinsam, z.B. wenn du von gleichen Dingen Gleiches wegnimmst, usw. Die anderen sind nur den Gelehrten gemeinsam, wie z.B. das Unkörperliches nicht an einem Ort sei. Diesen stimmen nicht die Masse (*vulgus*) zu, sondern nur die Gelehrten (*docti*).“ Denn die Betrachtung der Masse

<sup>358</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 12 (p. 338-43, v. 1-330), hier: tit. (v. 1-4): „Duodecimo quaeritur utrum Deum esse sit per se notum menti humanae sicut prima principia demonstrationis, quae non potest cogitare non esse.“ Zu Parallelstellen, vgl. *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2; *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 3, ad 6; *ScG I*, c. 10-11; *STh I*, q. 2, a. 1; *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 11.

<sup>359</sup> Ebd., co. (p. 340, v. 122-43). Vgl. auch Tuninetti (1996), S. 14f.

<sup>360</sup> Zur ausführlichen Diskussion, vgl. Tuninetti (1996), S. 14f, 165-85.

<sup>361</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 12, co. (v. 144-50): „Est enim dupliciter aliquid per se notum, scilicet secundum se et quoad nos. Deum igitur esse secundum se est per se notum, non autem quoad nos; et ideo nobis necessarium est ad hoc cognoscendum demonstrationes habere ex effectibus sumptas. Et hoc quidem sic apparet.“ In *STh I*, q. 2, a. 1 führt Thomas eine ähnliche Erörterung durch, wobei die Unterscheidung zwischen dem *secundum se* und dem *quoad nos* Selbstverständlichen deutlich gemacht wird. Vgl. *STh I*, q. 2, a. 1, co. (ed. Leon., t. 4, p. 27b): „contingit aliquid esse per se notum dupliciter: uno modo, secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut *homo est animal*, nam *animal* est de ratione hominis.“

kann nicht über den Bereich der Einbildungskraft erfolgen, sodass sie zum Wesen eines unkörperlichen Dinges vordringen könnte.<sup>362</sup>

Unter der Selbstverständlichkeit einer Sache versteht Thomas nun das propositionale Verhältnis, in dem das Prädikat in der Definition des Subjektes enthalten ist. Thomas macht bezüglich der *quoad nos*-Aussage eine bedeutsame Unterscheidung zwischen der Masse und den Gelehrten, weil es damit zusammenhängt, „ob und wie weit wir den Begriff des Subjektes erfassen.“ (Vgl. Tuninetti 1996: 14). Dies bedeutet auch, dass neben der ontologischen Seins- und Wahrheitsordnung die menschliche Erkenntnisordnung in der Betrachtung des Selbstverständlichen gesehen werden muss.<sup>363</sup>

Thomas analysiert weiter, dass das Dasein Gottes ihm selbst an sich selbstverständlich ist, aber für uns nicht selbstverständlich ist. Der Grund dafür liegt darin, dass das Sein eines jeden Geschöpfes verschieden von seiner Wesenheit ist. Darum kann von keinem Geschöpf gesagt werden, dass sein Dasein selbstverständlich und an sich ist (*eam esse sit per se notum etiam secundum se*). Dagegen ist in Gott sein Sein im Sinngehalt seiner Wesenheit, aufgrund der Identität von Sein und Wesen, vorhanden. Daher ist sein Sein an sich selbstverständlich (*secundum se est per se notum*).<sup>364</sup> Da weder die göttliche Wesenheit noch das göttliche Dasein uns zugänglich sind, stellt Thomas fest, dass im irdischen Zustand die Erkenntnis des Daseins

---

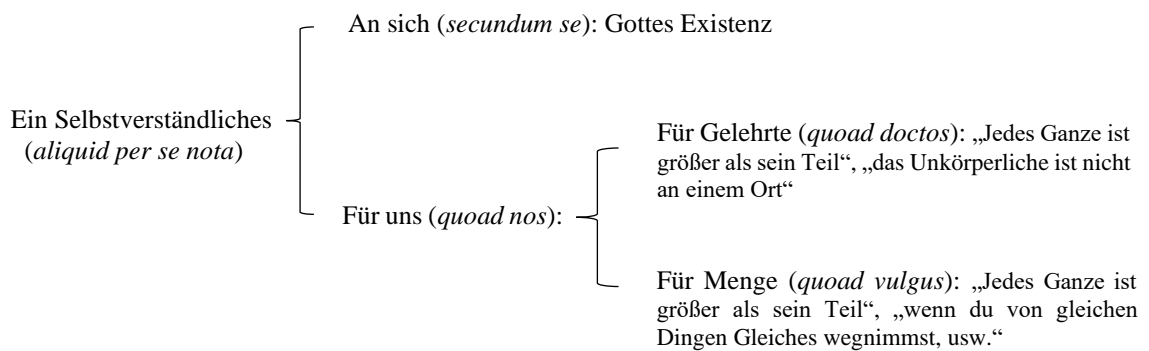
<sup>362</sup> Ebd. (v. 150-73): „Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum secundum se, nihil aliud requiritur nisi ut praedicatum sit de ratione subiecti: tunc enim subiectum cogitari non potest sine hoc quod praedicatum ei inesse appareat; ad hoc autem quod sit per se notum nobis, oportet quod nobis sit cognita ratio subiecti in qua includitur praedicatum. Et inde est quod quaedam per se nota sunt omnibus, quando scilicet propositiones huiusmodi habent talia subiecta quorum ratio omnibus nota est, ut omne totum maius est sua parte: quilibet enim scit quid est totum et quid est pars; quaedam vero sunt per se nota sapientibus tantum qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante. Et secundum hoc Boetius in libro De hebdomadibus dicit quod «duplex est modus communium conceptionum: una est communis omnibus, ut si ab aequalibus aequalia demas», etc. «alia quae est doctiorum tantum, ut puta incorporalia in loco non esse, quae non vulgus sed docti comprobant», quia scilicet vulgi consideratio imaginationem transcendere non potest ut ad rationem rei incorporalis pertingat.“ Zur Zitatstelle von *De hebdomadibus*, vgl. Boethius, *Op. theol.*, III (ed. C. Moreschini, p. 187, v. 17-25): „Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum, veluti si hanc proponas: «Si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquantur aequalia esse», nullus id intellegens neget. Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communibus animi conceptionibus venit, ut est: «Quae incorporalia sunt, in loco non esse», et cetera; quae non vulgus sed docti comprobant.“

<sup>363</sup> Vgl. Riesenhuber (1989), Sp. 1841. Auf die Bedeutung der boethianischen Unterscheidung hat Tuninetti (1996: 16-7) zutreffend hingewiesen: „Daß etwas an sich selbstverständlich ist, ist also eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung dafür, daß es für uns selbstverständlich ist. Mit anderen Worten: die besprochene Unterscheidung verweist auf die Bedingungen der Selbstverständlichkeit und bedeutet, daß diese zunächst auf der Seite des Erkannten liegen, aber auch unbedingt auf der Seite des Erkennenden.“; vgl. ebd., S. 24: „In der Betrachtung des Selbstverständlichen müssen wir ein subjektives Element berücksichtigen.“

<sup>364</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 12, co. (v. 174-82): „Hoc autem quod est esse, in nullius creaturae ratione includitur: cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate; unde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse sit per se notum etiam secundum se. Sed in Deo esse ipsius includitur in suae quidditatis ratione quia in eo est idem quod est et esse, ut Boetius dicit, et idem an est et quid est, ut dicit Avicenna; et ideo secundum se est per se notum.“ Vgl. Boethius, *Op. theol.*, III (ed. C. Moreschini, p. 188, v. 41-2): „Omne simplex esse suum et id quod est unum habet.“; Avicenna, *Phil. Pr.*, tract. 8, c. 4 (ed. Van Riet, p. 400f.).

Gottes nur durch den Beweis (Avicennas Position) erreicht werden kann. Und erst wenn Gott im Himmel betrachtet wird, ist Gottes Dasein für uns selbstverständlich.<sup>365</sup> Durch folgendes Schaubild lässt sich die Auffassung des Thomas zusammenfassend veranschaulichen:

Abb. 3.3: Die Unterscheidung zwischen dem *secundum se* und dem *quoad nos* Selbstverständlichen



Das Dasein Gottes ist für uns nicht selbstverständlich und muss vielmehr aus den Wirkungen Gottes bewiesen werden, die zwar für uns mehr bekannt, aber in Bezug auf die Natur weniger bekannt sind.<sup>366</sup> Thomas leugnet eine von Natur aus eingepflanzte Gotteserkenntnis nicht, die allen Menschen sowohl bei der Erkenntnis der göttlichen Existenz, als auch beim Streben nach Glückseligkeit behilflich ist.<sup>367</sup>

Thomas bedient sich der Verwendung der Selbstverständlichkeit zwischen *secundum se* und *quoad nos* nicht nur bezogen auf die Transzendentalien und das Ersterkannte, sondern auch auf die menschliche Subjektivität. Das Seiende und das Wahre sind allen Menschen selbstverständlich. Aber es ist nicht selbstverständlich, dass es ein erstes Seiendes gibt, das Ursache alles Seienden ist. Dies gehört zur Annahme des Glaubens oder einer Demonstration.

<sup>365</sup> Ebd. (v. 182-9): „Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est nobis notum sed indiget demonstratione; sed in patria ubi essentiam eius videbimus, multo erit nobis amplius per se notum Deum esse quam nunc sit per se notum quod affirmatio et negatio non sunt simul vera.“

<sup>366</sup> Vgl. *STh* I, q. 2, a. 1, co. (ed. Leon., t. 4, p. 28a): „Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota: sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.“

<sup>367</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 12, ad 1 (v. 193-7): „cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter insita quia omnibus naturaliter est insitum aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse.“ Vgl. auch *STh* I, q. 2, a. 1, ad 1 (ed. Leon., t. 4, p. 28a): „cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud.“ Zur thomasischen *beatitudo*-Lehre, vgl. *STh* I-II, q. 2.

Es ist auch nicht durch sich bekannt, dass alle Wahrheit von der ersten Wahrheit herrührt.<sup>368</sup> Gleichzeitig zu den Ausführungen in *Q.D. De ver.* hat Thomas in *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 3 die spannende Frage gestellt, ob Gott das Erste ist, was vom Geist erkannt wird.<sup>369</sup> Gott als das Ersterkannte und das Verhältnis der Transzendentalien zur Selbsterkenntnis werden dort von Thomas als Problem behandelt. Diese werden im nächsten Kapitel behandelt.

Der letzte Artikel befasst sich damit, ob die Dreiheit der Personen durch die natürliche Vernunft erkannt wird.<sup>370</sup> Die Antwort des Thomas ist hier im Grunde mit jener im Sentenzenkommentar identisch. Thomas hat zur Darstellung einer genaueren Begrifflichkeit beigetragen, besonders mit Rücksicht auf die ersten Prinzipien. Die Unmöglichkeit der Erkenntnis der trinitarischen Personen ist auf die Begrenztheit des menschlichen Intellekts zurückzuführen.<sup>371</sup> Die ersten Prinzipien sind in uns gleichsam die Werkzeuge (*instrumenta*) des tätigen Intellekts, von dessen Licht in uns die Kraft der natürlichen Vernunft zur Geltung kommt. Darum muss unsere Vernunft den Geltungsbereich der ersten Prinzipien angemessen sein.<sup>372</sup> Des Weiteren rühren die ersten Prinzipien von den Sinnen her, wie Aristoteles in der *Zweiten Analytik* zeigt. Aber als Geschöpf kann man nur zur göttlichen Wesenheit gelangen, da Gott durch sein Wesen Ursache der Dinge ist. Darum kann, so schließt Thomas, durch die natürliche Vernunft nicht zum Eigentümlichen der Personen (*propria personarum*) gelangt werden.<sup>373</sup> In seiner Analyse der Bedingtheit der natürlichen Vernunft, in Bezug auf die ersten Prinzipien, wird ersichtlich, dass Thomas mit der Herkunft der ersten Prinzipien in den Sinnen vertraut ist. Dies bedeutet auch, dass Thomas die Transzendentalienlehre beherrscht und sie geschickt auf die Selbst- und Gotteserkenntnis anwendet. Diese Thematik wird im nächsten Kapitel behandelt.

---

<sup>368</sup> Ebd., ad 3 (v. 206-13): „veritas supra ens fundatur; unde sicut ens esse in communi est per se notum, ita et etiam veritatem esse. Non est autem per se notum nobis esse aliquod primum ens quod sit causa omnis entis quousque hoc vel fides accipiat vel demonstratio probet; unde nec est per se notum omnem veritatem ab aliqua prima veritate esse.“ Vgl. auch *STh I*, q. 2, a. 1, ad 3: „veritatem esse in communi, est per se notum: sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.“

<sup>369</sup> Vgl. *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 3, (ed. Leon., t. 50, p. 86-88, v. 1-204), hier: pr. (p. 80, v. 4-5): „tertio utrum Deus sit primum quod a mente cognoscitur.“

<sup>370</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 13 (p. 343-6, v. 1-218), hier: tit. (v. 1-3): „Tertiodecimo quaeritur utrum per naturalem rationem possit cognosci trinitas personarum.“ Zu Parallelstellen, vgl. *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4; *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 4; *STh I*, q. 32, a. 1.

<sup>371</sup> Vgl. dazu Bujo (1979), S. 131-5.

<sup>372</sup> *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 13, co. (p. 345, v. 128-34): „Prima autem principia demonstrationis, ut Commentator dicit in III De anima, sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis cuius lumine in nobis viget ratio naturalis; unde ad nullius cognitionem nostra naturalis ratio potest pertingere ad quod se prima principia non extendant.“ Vgl. dazu Averroes, *De an.* III, comm. 36 (ed. Crawford, p. 497-8, v. 525-36, 539-46).

<sup>373</sup> Ebd. (v. 134-46): „Primorum autem principiorum cognitio a sensibilibus ortum sumit, ut patet per Philosophum in II Posteriorum; ex sensibilibus autem non potest perveniri ad cognoscendum propria personarum sicut ex effectibus devenitur in causas, quia omne id quod rationem causalitatis in divinis habet ad essentiam pertinet, cum Deus per essentiam suam sit causa rerum; propria autem personarum sunt relationes quibus personae non ad creaturas sed ad invicem referuntur: unde naturali ratione in propria personarum devenire non possumus.“ Vgl. Aristoteles, *Anal. post.*, II, 20, 100a 10 (ed. Leon., t. 1\*/2, p. 242b). Zur theologischen Erörterung, vgl. *STh I*, q. 32, a. 1, ad 2; Mayer (2002), S. 497f.

### 3.7 Zusammenfassung

Nach mühsamer Untersuchung der gesamten Quaestio zehn wurde Thomas' vollständige und systematische Lehre von der Selbsterkenntnis der Seele erfasst. Da sich Thomas' Behandlung des Themas durch Rückgriff auf andere Themen entwickelt, können die Ergebnisse dieser Arbeit aufgrund folgender sechs Themenbereiche zusammengefasst werden.

A. Gottebenbildlichkeitslehre und die psychologischen Ternare Augustins:

- (1) In *Super I Sent.*, d. 3 ist der Gegenstand die Gotteserkenntnis, die Thomas anhand von drei Gesichtspunkten untersucht, nämlich anhand der Geschöpfe (q. 1), der Spuren (q. 2) und anhand des Bild Gottes (q. 3-5). Aufgrund der literarischen Einschränkung der auszulegenden Sentenzenbücher und seines eigenen begrenzten Wissens der augustinischen Texte ist Thomas' erste Annäherung an die augustinische Theorie der *mens* als trinitarisches Bild Gottes unzureichend. In *De veritate* beherrscht Thomas die Bücher 9 bis 15 von Augustins *De Trinitate* und legt energisch einige bedeutenden Passagen aus den Büchern 9 und 14 aus.<sup>374</sup> Zur Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Gott und dem menschlichen Geist rückt das aktive Erkennen und Lieben Gottes in den Mittelpunkt. Es besteht eine statisch-analogische Ähnlichkeit sowie eine dynamisch-gleichförmige Ähnlichkeit.
- (2) Thomas erarbeitet eine doppelte Auffassung der Nachahmung. Unter unvollkommener Nachahmung versteht Thomas die Bezeichnung nach Habitus und Vermögen. Dies betrifft die *memoria* oder *habitualis notitia*. Dagegen bezieht sich die vollkommene Nachahmung auf das aktuelle Erkennen und den Willen. Daher stellt der Geist naturhaft eine unvollkommene Ähnlichkeit mit dem dreieinigen Gott gemäß der Analogie dar, allerdings auch eine ausdrücklichere Ähnlichkeit mit der Dreieinigkeit, insofern er Gott tatsächlich erkennt und liebt.
- (3) Die unnötige Komplikation der augustinischen Ternare werden von Thomas vereinfacht, indem er die *memoria-intelligentia-voluntas*-Ternar und die *mens-notitia-amor*-Ternar auf *mens-verbum-amor* reduziert. Thomas identifiziert *mens* mit *anima intellectiva* und sieht *verbum* (*intellectus*) und *amor* (*voluntas*) als zwei geistige Vermögen. Hier wird das Modell der zwei immanenten Hervorgänge ausgearbeitet, nämlich der Hervorgang des Wortes und der Hervorgang der Liebe. Die mit den augustinischen Ternaren verbundene Problematik (drei Vermögen) wird aufgehoben. Hiernach sorgt sich Thomas nicht mehr darum.

---

<sup>374</sup> Vgl. das Stellenregister zu Augustins *De Trinitate* in ed. Leon., t. 22/3, p. 895.

- (4) Die Reduzierung erfolgt durch die Identifizierung der *notitia* mit *mens*, *memoria* und *amor* in einer Hinsicht. Sie sind von Natur aus gegeben und dienen als Grundlage der habituellen Selbsterkenntnis des Geistes.

#### B. Die *verbum-mentis*-Lehre

- (1) Thomas' Interpretation der augustinischen Verbumslehre in *De Trinitate* 14.7 ist der Ausgangspunkt für seine Gottebenbildlichkeitslehre und theologische Anthropologie.
- (2) Ohne ein aktuelles Denken (*sine actuali cognitione*) kann ein Wort nicht sein. Dies löst die Problematik der zwei augustinischen Ternare und die Ungleichheit der drei Ternarglieder mit den zwei geistigen Vermögen der Seele. Dies wird in *STh* I, q. 93 eine große Rolle spielen.

#### C. Die Psychologie

- (1) Für Thomas besteht die einzige normative Subjektivitätsstruktur in der *essentia-habitus-potentia-actus-obiectum*-Relation.
- (2) Thomas hat die geistige *memoria* in die Diskussion eingeführt.
- (3) Thomas unterscheidet eine dreifache Auffassung des Habitus. Aus unserer Darstellung lässt sich schlussfolgern, dass die *notitia animae* (oder *praesentia mentis*), wie die ersten Prinzipien, da sie nicht durch Erwerbung zustande kommt, der Gruppe der *habitus naturalis* zugeordnet werden soll.

#### D. Erkenntnislehre

- (1) Wahrheit heißt Angleichung des Dinges und des Verstandes. Die humane Erkenntnisweise ist durch Spezies (*per speciem*) charakterisiert. Daher vollzieht sich eine Erkenntnis durch die Vermittlung der Form. Dabei wird die Heterogenität der Immaterialität des Geistes und der Materialität der Dinge aufgehoben. Unser Geist kann nur das Singuläre mittelbar erkennen.
- (2) Thomas' Theorie der Abstraktion führt zur These der Zweistämmigkeit der intellektuellen Erkenntnis des Menschen. Der tätige Intellekt verfügt über die wirkende Ursache, die Einzeldinge hingegen über die Inhalt-bestimmende-Ursache.

#### E. Selbsterkenntnislehre

- (1) Der Zweistämmigkeit der menschlichen Erkenntnis folgend führt sie zu zwei grundlegenden Meinungen von Selbsterkenntnis, nämlich *per essentiam* bei Augustinus und *per speciem* bei Aristoteles. Wie in der Erkenntnistheorie bezieht sich auch die Selbsterkenntnis der Seele unvermeidlich auf die zwei Naturen der Seele, nämlich auf die geistliche und die sinnliche.
- (2) Thematisch und gedanklich ergibt sich Thomas' Theorie der Selbsterkenntnis aus der



psychologischen Bewusstseinsanalyse, die im Rahmen der *imago-Dei*-Lehre und der augustinischen Ternare entfaltet wird. Die zweifache oder vierfache Unterscheidung der Selbsterkenntnisarten, die *praesentia mentis* und die *notitia animae* als Teilhabe am göttlichen Licht, sind von Augustinus übernommen. Dabei zeigt sich, dass die These von Cory (2014) über die „beständige überbewusste Selbsterkenntnis“ unhaltbar bleibt, da Thomas' Annäherung an die augustinische *notitia* und *praesentia mentis* schon in *Super I Sent.*, d. 3 begonnen und in *De veritate* aufrechterhalten sowie vollendet wird. Thomas' Bemühung nach Aneignung der *notitia*, *memoria* und der *praesentia mentis* leisten einen unentbehrlichen Beitrag zur Ausbildung seiner Selbsterkenntnistheorie.

- (3) Die einzelnen Selbsterkenntnisarten kommen durch einen Erkenntnisakt zustande. Sie berufen sich auf die Selbstgegenwart des Geistes, die natürlicherweise eingegeben und nicht durch Abstraktion entstanden ist. Die Beziehung zwischen den beiden ist wechselseitig, wie die beiden Seiten einer Münze: Ohne die eine kann die andere nicht entstehen. Das ist der Grund, warum Thomas am Ende der Hauptlösung des achten Artikels diese Selbsterkenntnisart einfach als augustinisches *per essentiam* bezeichnet. Hier muss besonders beachtet werden, dass ihre Verhältnisbestimmung für die Auffassung in *STh* I, q. 87, a. 1 gilt.
- (4) Das augustinische *praesentia mentis* und das aristotelische *sicut et alia* müssen wegen der doppelten Natur der Seele als komplementär betrachtet werden.
- (5) Der Geist ist ein bei-sich-Seiendes. Die *praesentia mentis* liegt der Möglichkeit zur Selbsterkenntnis zugrunde. Daher fundiert sie auch die menschliche Subjektivität.
- (6) Die dreifache Auffassung des Habitus und der Ausdruck „*per praesentiam habitus vel mentis*“ sind bedeutsam für die weitere Diskussion der Selbsterkenntnis.
- (7) Thomas' Verteidigung der augustinischen These von einer wesentlichen Selbsterkenntnis ist offensichtlich, obwohl er auch versucht, die heterogenen Elemente von augustinischem Subjekt und aristotelischer Seele zu vereinen. Da Thomas' Ausführungen kompliziert und heikel bleiben, ergäbe sich daher die Frage: Gibt es ein bestimmendes Prinzip in seiner Behandlung der Selbsterkenntnistheorie, womit die mannigfaltigen Denkansätze und Betrachtungsweisen einig bleiben sowie ein System bilden? Dieses Prinzip ist schon ansatzweise berührt. Es heißt im sechsten Artikel: „*mens nostra non potest actu considerare etiam ea quae habitualiter scit nisi formando aliqua phantasmata.*“ Im achten Artikel heißt es in Bezug auf die habituelle Erkenntnis: „*Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere*“, und in Bezug auf die Natur der Seele: „*mens*

*nostra non potest se intelligere ita quod se ipsam immediate apprehendat, sed ex hoc quod apprehendit alia devenit in suam cognitionem*“.<sup>375</sup> Später wird Thomas in *STh* I, q. 87 direkt auf ein metaphysisches Bestimmungsprinzip verweisen. Dies bezieht sich auch auf das Verhältnis zwischen Transzendentalienlehre und Subjektivität.

F. Transzendentalienlehre, das Ersterkannte, die Gotteserkenntnis und die Subjektivität

- (1) In Bezug auf die Gotteserkenntnis kann Gottes Anwesenheit im Geist nicht als ein Erkenntnismittel oder eine Erkenntnisform des Geistes fungieren. Außerdem kann Gott nicht als das Ersterkannte des Geistes betrachtet werden. Das Ersterkannte ist das Seiende (*ens*), das ein allgemeiner Begriff ist und zu den Transzendentalien gehört. Jedoch ist Gott das Erste bezüglich der Ursächlichkeit und der Verleihung des Seins.
- (2) Zur Gotteserkenntnis kann im irdischen Leben nur durch Geschöpfe und die ersten Prinzipien gelangt werden. Gottes Existenz ist dem Geist zwar nicht durch sich bekannt (*per se nota*), aber beweisbar.
- (3) Thomas hat eine präzisere Unterscheidung zwischen dem *secundum se* und dem *quoad nos* Selbstverständlichen in a. 12 durchgeführt. Die vorliegende Unterscheidung ist deutlicher als die Auffassung in *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2. Der Fortschritt hat mit seiner reifen Erfassung der Transzendentalienlehre zu tun.
- (4) Der Zusammenhang zwischen der Transzendentalienlehre und der humanen Subjektivität ist in *De veritate* ansatzweise vorhanden. Diese These ist von Aertsen angedeutet worden, bleibt aber unentfaltet.<sup>375</sup> Dieser Aspekt wird im nächsten Kapitel näher betrachtet.
- (5) Der Erkenntnisordnung nach liegt der Sachbezug dem Selbstbezug und Gottbezug vor. Der ontologischen Seinsordnung nach sind allerdings die zwei letzteren dem Sachbezug vorgestellt.

---

<sup>375</sup> Vgl. Aertsen (2012), S. 249.

## Kapitel 4

### Die Selbsterkenntnis der Seele in *ScG* und *STh* und ihr Verhältnis zur Welt und zu Gott

Nach der Untersuchung der Selbsterkenntnislehre im klassischen Ort in *Q.D.De ver.*, q. 10 greift Thomas das gleiche Thema erneut in *ScG* III, 46 und *STh* I, q. 87 wieder auf. Es wird untersucht, ob Thomas auf das augustinische Erbe, die habituelle Selbsterkenntnis durch Selbstgegenwart des Geistes, in den letzten zwei Werken verzichtet. Wenn es beibehalten wird, dann ist interessant, wie es von Thomas in diesen zwei Summen weiter betrachtet und integriert wird. Ferner werden dann die anderen Perspektiven im Zusammenhang mit der Selbsterkenntnis und schließlich das Verhältnis der Seele zur Welt und zu Gott in Betracht gezogen.

#### 4.1 Thomas' kurze Behandlung des Themas von der Selbsterkenntnis der Seele in *ScG* III, 46

In *ScG* hat Thomas gelegentlich das Problem über die Selbsterkenntnis der Seele besprochen. Im 46. Kapitel des dritten Buches befasst sich Thomas mit dem Thema, „dass die Seele in diesem Leben sich selbst nicht durch sich selbst erkennt.“<sup>1</sup> Da diese Abhandlung zwischen *Q.D.De ver.*, q. 10 und *STh* I, q. 87 steht, ist es interessant zu prüfen, ob Thomas seine von Augustinus inspirierte These *per praesentia mentis* aufgibt.

Im 45. Kapitel weist Thomas die Meinung des Aristotelismus, namentlich v.a. von Averroes zurück, dass zur Gotteserkenntnis durch die Vermittlung der Erkenntnis der getrennten Substanzen gelangt werden kann.<sup>2</sup> Im 46. Kapitel wird hingegen die Meinung des

---

<sup>1</sup> Thomas, *ScG* III, c. 46 (ed. Leon., t. 14, p. 122a-123b), hier: tit. (p. 122): „Quod anima in hac vita non intelligit seipsam per seipsam.“ Zur deutschen Übersetzung, vgl. Thomas / Albert (2009), S. 183-9. Zur nützlichen Erörterung, vgl. Thomas / Fahsel (1946), S. 234-40; Schönberger (2001), S. 146-52 („Die Bestimmung des Menschen“) und bes. S. 148 über die Selbsterkenntnis.

<sup>2</sup> Vgl. Schönberger (2001), S. 148: „In der Tradition des Aristotelismus hat daher die Erkenntnis der getrennten Substanzen eine bedeutende Rolle gespielt. [...] Er [sc. Thomas] bestreitet sowohl die These des Avempace wie die des Averroes, die beide, wenn auch auf unterschiedliche Weise, eine solche Erkenntnis für möglich halten. Da aber auch diese Vermittlung ihrerseits wieder vermittelt ist, ist sie für das Vollendungswissen nicht hinreichend.“ Vgl. auch dazu Steel (1998), S. 152-74.

Augustinismus behandelt, demgemäß die Seele selbst als Mittel zur Gotteserkenntnis dienen könne. Unter Berufung auf jene berühmte Passage in Augustins *De Trinitate* 9.3: „Wie der Geist die Wahrnehmungen körperlicher Dinge durch die Sinne des Körpers sammelt, so [sammelt er] jene der unkörperlichen Dinge durch sich selbst. Also kennt er auch sich selbst durch sich selbst: er ist ja unkörperlich.“ will der Augustinismus behaupten, dass mittels der Selbsterkenntnis der Seele die getrennten Substanzen erkannt werden können.<sup>3</sup> Hier setzt Thomas „keine offene Kritik an Augustinus selbst, sondern am Augustinismus.“ aus.<sup>4</sup> Somit ist es für Thomas nötig zu untersuchen, inwiefern die Seele sich durch sich selbst erkennt (*quomodo anima nostra per seipsam intelligat se*).<sup>5</sup> Hier ist zu betrachten, wie Thomas den augustinischen Ausspruch auslegt und inwiefern dieser Ausspruch richtig verstanden wird.

In seiner Darlegung macht Thomas vier Schritte: Erstens erwähnt er vier Dilemmas in vier Situationen, worin einige Sätze richtig und von Bedeutung. Dann versucht er die Meinungen von Augustinus und Aristoteles auszulegen, äußert seine eigene Meinung dazu und fasst schließlich einen kurzen Schluss.

#### Dilemma 1:

Thomas vertritt die gleiche Auffassung wie in *Q.D. De ver.*, dass die Unmittelbarkeit der Selbsterkenntnis nicht die Wesenserkenntnis der Seele (*quid est*) betrifft, sondern die Daseinserkenntnis der Seele (*quod est*). Bezieht sich die Aussage des Augustinus auf die Wesenserkenntnis (*quid est*), kommt es zum Dilemma. Da die aktuelle Erkenntnis eines Erkenntnisvermögens gemäß dem Vorhandensein der Sache entsteht, wodurch erkannt wird, so ergibt sich ein dreifaches Verhältnis in der menschlichen Erkenntnis: Aktuell, potenziell, und habituell. **Aber die Seele ist selbst immer aktuell bei sich und niemals nur potenziell oder habituell** (*Ipsa autem anima semper sibi adest actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum*). Bezieht sich die unmittelbare Selbsterkenntnis auf die Wesenserkenntnis, so wird die Seele immer aktuell von sich erkennen, was sie ist. Dies ist offensichtlich falsch.<sup>6</sup> In umgekehrter Weise, wenn die Auffassung des Augustinus auf die Daseinserkenntnis der Seele

<sup>3</sup> Vgl. ScG III, c. 46, n. 1 (p. 122a): „Videtur autem difficultas quaedam contra praedicta afferri ex quibusdam Augustini verbis, quae diligenter pertractanda sunt. Dicit enim in nono de Trinitate libro: *Mens, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam. Ergo et seipsam per seipsam novit: quoniam est incorporea*. Ex his enim verbis videtur quod mens nostra se per seipsam intelligat, et intelligendo se, intelligat substantias separatas.“ Vgl. Thomas’ Verwendung des Zitates in *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, s.c. 1 (ed. Leon., t. 22/2, p. 320, v. 116-9). Die Stelle bezieht sich auf Augustinus, *trin.*, 9.3.3 (CCSL 50, p. 296, v. 16-19).

<sup>4</sup> Darauf hat Schönberger (2001: 148) richtig hingewiesen.

<sup>5</sup> ScG III, c. 46, n. 1 (p. 122a): „Inquirere ergo oportet quomodo anima nostra per seipsam intelligat se.“

<sup>6</sup> Ebd., n. 2 (p. 122a-b): „Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se *quid est*. Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia; si autem in actu, cognoscit actu; si autem medio modo, cognoscit habitu. Ipsa autem anima semper sibi adest actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est. Quod patet esse falsum.“ Vgl. O’Neil (1951), S. 54.

bezogen ist, wird das Dilemma umgangen. Also wirkt die folgende These: Die Seele selbst ist immer aktuell bei sich und niemals nur potenziell oder habituell.

#### Dilemma 2:

Das zweite Dilemma ergibt sich aus der Erfahrung. Würde die Seele durch sich selbst von sich erkennen, was sie ist und wird davon ausgegangen, dass jeder Mensch eine Seele besitzt, dann würde jeder Mensch von seiner Seele erkennen können, was sie ist. Dies ist offensichtlich falsch.<sup>7</sup> Wenn sich die Aussage auf die Daseinserkenntnis bezieht, dann ist der hervorgehobene Satz richtig. Das bedeutet, dass jeder erfährt, dass er eine Seele hat.

#### Dilemma 3:

Hier bezieht sich Thomas erstmals ausdrücklich auf die habituelle Selbsterkenntnis mit dem Begriff „*habitus naturalis*“ oder „*cognitio naturalis*“, wie im letzten Kapitel mehrmals besprochen wurde. Zuerst begreift Thomas die Bedeutung der natürlichen Erkenntnis: **„Eine Erkenntnis, die uns durch etwas von Natur aus eingegeben (*naturaliter inditum*) ist, ist natürlich, so wie die unbeweisbaren Prinzipien, welche durch das Licht des tätigen Verstandes erkannt werden.“** Die natürliche Erkenntnis besitzt die Gewissheit in höchstem Grad, wovon Thomas spricht: **„In dem aber, was von Natur aus bekannt ist, kann niemand irren, denn in der Erkenntnis der unbeweisbaren Prinzipien irrt niemand.“** Diese zwei Behauptungen gelten jedoch nur für die Daseinserkenntnis. Wenn sie auf die Wesenheit der Seele bezogen werden, sind sie also offensichtlich falsch, da laut Thomas viele behauptet haben, die Seele sei dieser oder jener Körper und einige andere sie für eine Zahl oder für eine Harmonie gehalten haben.<sup>8</sup>

#### Dilemma 4:

Ein Dilemma ergibt sich, wenn die Wesenserkenntnis der Seele als Ausgangspunkt betrachtet wird und das Prinzip für die Erkenntnis aller anderen Dinge gilt.<sup>9</sup> Thomas hält die Meinung für

---

<sup>7</sup> Ebd., n. 3 (p. 122b): „Adhuc. Si anima per seipsam cognoscit de se quid est; omnis autem homo animam habet: omnis igitur homo cognoscit de anima quid est. Quod patet esse falsum.“

<sup>8</sup> Ebd., n. 4: „Amplius. **Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis: sicut principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis.** Si igitur nos de anima scimus quid est per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. **In his autem quae sunt naturaliter nota, nullus potest errare: in cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat.** Nullus igitur erraret circa animam quid est, si hoc anima per seipsam cognosceret. Quod patet esse falsum: cum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus, et aliqui numerum, vel harmoniam. Non igitur anima per seipsam cognoscit de se quid est.“ (f.g.v.m.) Zu den falschen Meinungen von der Seele, vgl. *ScG II*, c. 49, c. 63-64. Obwohl die habituelle Selbsterkenntnis und die ersten Prinzipien per se unfehlbar sind, könnte man sich betreffs der Selbsterkenntnis und der Prinzipien wegen falscher Schlussfolgerung und aufgrund der Mischung der Erfahrungen irren. Vgl. dazu Verbeke (1975), 87f.; Verbeke (1976), S. 217f.

<sup>9</sup> *ScG III*, c. 46, n. 5 (p. 123a): „Amplius. In quolibet ordine, *quod est per se est prius eo quod est per aliud, et principium eius.* Quod ergo est per se notum, est prius notum omnibus quae per aliud cognoscuntur, et principium cognoscendi ea: sicut primae propositiones conclusionibus. Si igitur anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum, et per consequens primo notum et principium cognoscendi alia.“ Vgl. Aristoteles, *Phys. VIII* 5, 257a 32. Vgl. auch *ScG II*, c. 70.

unwahr, da die Definition der Seele in der Wissenschaft nicht wie etwas Bekanntes angenommen, sondern als etwas, dass aus anderen zu ermitteln ist verstanden wird.<sup>10</sup>

Nun wendet Thomas sich der Meinung von Augustinus und Aristoteles zu. Hier muss angemerkt werden, dass die vorliegende Auslegung zu den beiden Autoren die wesentliche Grundlage für seine Auffassung in *STh*, I, q. 87, a. 1 bildet. Zu der Auffassung des Augustinus zitiert Thomas eine wichtige Passage des Kirchenvaters aus *De Trinitate*:

Wenn die Seele ein Wissen von sich sucht, dann sucht sie nicht wie eine abwesende zu sehen, sondern ist darum bemüht, sich in der Anwesenheit zu unterscheiden: Sie will sich nicht erkennen, als ob sie sich noch nicht kenne, sondern sie will von dem, was sie als ein anderes kennt, unterscheiden.<sup>11</sup>

Aus diesem Zitat wird die Absicht des Augustinus von Thomas insofern verstanden, als dass die Seele durch sich selbst wie eine Gegenwärtige erkennt, nicht wie eine von den anderen Dingen Unterschiedene (*anima per se cognoscit seipsam quasi praesentem, non quasi ab aliis distinctam*). So spürt Augustinus den Irrtum einiger Leute auf, da sie die Natur und die Eigenschaften der Seele mit anderen Dingen verwechselt haben.<sup>12</sup> In Bezug auf die normale Erkenntnis der anderen Dinge müssen distinkte Erkenntnis und Definition jeder Sache durchgeführt werden. Somit behauptet Thomas, Augustinus wollte nicht sagen, dass die Seele von sich durch sich selbst erkennt, was sie ist.<sup>13</sup>

Gemäß der Meinung des Aristoteles bezieht sich Thomas wie in *Q.D.De ver.* auf das *sicut et alia*-Argument und führt aus, dass der mögliche Verstand zur aktuellen Selbsterkenntnis durch das geistige Erkenntnisbild gelangt, da er an sich nur in Potenz zum erkennbaren Sein ist.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Ebd.: „Hoc autem patet esse falsum: nam *quid est anima* non supponitur in scientia quasi notum, sed proponitur ex aliis quaerendum. Non igitur anima de seipsa cognoscit quid est per seipsam.“

<sup>11</sup> Ebd., n. 6: „Patet autem quod nec ipse Augustinus hoc voluit. Dicit enim in X libro *de Trin.*, quod *anima, cum sui notitiam quaerit, non velut absentem se quaerit cernere, sed praesentem se curat discernere: non ut cognoscat se, quasi non norit; sed ut dignoscat ab eo quod alterum novit.*“ Die Stelle bezieht sich auf Augustinus, *trin.*, 10.9.12 (CCSL 50, p. 325, v. 1-3): „Non itaque uelut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere. Nec se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum nouit dinoscat.“ Bemerkenswert ist, dass der anschließende Satz das berühmte delphische Orakel ist. Vgl. ebd. (v. 3-5): „Ipsam enim quod audit: *Cognosce te ipsam*, quomodo agere curabit si nescit aut quid sit *cognosce* aut quid sit *te ipsam*?“ und weites (v. 16-8, 21-3): „Sed cum dicitur menti: *Cognosce te ipsam*, eo ictu quo intellegit quod dictum est *te ipsam* cognoscit se ipsam, nec ob aliud quam eo quod sibi praesens est. [...] Non ergo adiungat aliud ad id quod se ipsam cognoscit cum audit ut se ipsam cognoscat. Certe enim nouit sibi dici, sibi scilicet quae est et uiuit et intellegit.“ Der Ternar von „esse, vivere, intelligere“ geht auf Marius Victorinus zurück. Vgl. dazu Augustinus / Kreuzer (2001), S. XVIII f.

<sup>12</sup> Ebd.: „Ex quo dat intelligere quod anima per se cognoscit seipsam quasi praesentem, non quasi ab aliis distinctam. Unde et in hoc dicit aliquos errasse, quod animam non distinxerunt ab illis quae sunt ab ipsa diuersa.“ Vgl. auch Augustinus, *trin.*, 10.6.8-7.9 (CCSL 50, p. 321-3).

<sup>13</sup> Ebd.: „Per hoc autem quod scitur de re quid est, scitur res prout est ab aliis distincta: unde et definitio, quae significat quid est res, distinguit definitum ab omnibus aliis. Non igitur voluit Augustinus quod anima de se cognoscat quid est per seipsam.“

<sup>14</sup> ScG III, c. 46, n. 7 (p. 123a): „Sed nec Aristoteles hoc voluit. Dicit enim in III *de Anima*, quod *intellectus possibilis intelligit se sicut alia*. Intelligit enim se per speciem intelligibilem, qua fit actu in genere intelligibilem. In se enim consideratus, est solum in potentia ad esse intelligibile.“ Vgl. Aristoteles, *De an.*, III, c. 4, 430a 2.

Gemäß dem metaphysischen Axiom ist jedes Ding erkennbar, nicht sofern es in Potenz ist, sondern sofern es im Akt ist. Daher sind die getrennten Substanzen, deren Substanzen als ein aktuell Seiendes in der Gattung des Erkennbaren sind, in der Lage, durch ihre Substanzen (*per suas substantias*) von sich zu erkennen, was sie sind. Wie gesagt ist dies beim möglichen Verstand des Menschen nicht der Fall.<sup>15</sup>

Es wird sich der anfänglichen Fragestellung zugewandt, in welcher Hinsicht behauptet werden darf, dass unsere Seele sich durch sich selbst (*per se ipsam*) erkennt. Dazu erörtert Thomas deutlich:

So erkennt also, nach der Auffassung des Augustinus, unser Geist sich selbst durch sich selbst, soweit er von sich erkennt, *dass er ist (quod est)*. Denn eben daraus, dass er erfasst, dass er tätig ist, erfasst er, dass er ist. Er ist aber durch sich selbst tätig. Daher erkennt er durch sich selbst von sich, dass er ist.<sup>16</sup> (k.g.v. dem Text)

Aus Thomas' Behauptung lässt sich über drei Punkte nachdenken. Erstens versteht Thomas die These des Augustinus von der Selbsterkenntnis „*per se ipsam*“ in Bezug auf die Daseinserkenntnis (*quod est*) und nicht auf die Wesenserkenntnis der Seele (*quid est*). Nur in dieser Hinsicht ist für Thomas die Behauptung von der Selbsterkenntnis „*per se ipsam*“ gültig. Zweitens versteht Thomas den Ausdruck von „*per se ipsam*“ nicht insofern, dass das Verhältnis des Geistes zu seinem Wesen ausgedrückt wird, wie die getrennten Substanzen durch ihr Wesen (*per essentiam*) oder durch ihre Substanzen (*per suas substantias*), sondern nur insofern, dass das Verhältnis des Geistes zu seinem Akt ausgedrückt wird. Der Geist erkennt an sich durch seinen Akt und nicht durch sein Wesen. Drittens besteht das vorherige Verhältnis, zumal der

---

<sup>15</sup> Ebd. (p. 123a-b): „nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu. Unde substantiae separatae, quarum substantiae sunt ut aliquid actu ens in genere intelligibilem, de se intelligunt quid sunt per suas substantias: intellectus vero possibilis noster per speciem intelligibilem, per quam fit actu intelligens. Unde et Aristoteles, in III *de Anima*, ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus possibilis, scilicet quod sit *immixtus et incorruptibilis*, ut ex praemissis patet.“ Vgl. Aristoteles, *De an.*, III, c. 4, 429a 15. Vgl. *ScG* II, c. 59, c. 62, c. 78, n. 7.

<sup>16</sup> *ScG* III, c. 46, n. 8 (p. 123b): „Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam inquantum de se cognoscit *quod est*. Ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse; agit autem per seipsam, unde per seipsam de se cognoscit quod est.“ Aus dieser Passage hat Fahsel zutreffend auf den Irrtum des Descartes hingewiesen. Vgl. Thomas / Fahsel (1946), S. 238, Anm. 260: „Mit seinem obigen Satz: ‚Daraus, daß der Geist (mens) sein eigenes Tätigsein wahrnimmt, entnimmt er zugleich, daß er existiert‘, spricht der hl. Thomas die gleiche Wahrheit aus, welche später der Philosoph Descartes weniger klar und geschickt mit seinem, in der modernen Philosophie so berühmt gewordenen Satz: ‚Ich denke, also existiere ich‘ (ego cogito, ergo sum, *Principiorum Philosophiae* I, 7) zum Ausdruck brachte [...]. Doch abgesehen von der unklaren Ausdrucksweise des Descartes besteht dessen eigentlicher erkenntnistheoretischer Irrtum darin, daß er diese erste Erkenntnisquelle des Selbstbewußtseins als die einzige grundlegende Quelle der Erkenntnis annahm, und außer Acht ließ, daß zu dieser Erkenntnisquelle noch weitere drei ebenso grundlegende Erkenntnisquellen hinzutreten, nämlich die der äußeren Sinne, welche uns über die Realität der Außenwelt Gewißheit verschaffen, ferner die der Vernunft, welche uns die Gewißheit über die Tatsache allgemeingültiger Urteil verschafft, und viertens die Erkenntnisquelle des Glaubens, und zwar des vernünftigen Glaubens, welcher uns eine Gewißheit über jene Tatsachen und wichtigen Geschehnisse vermittelt, die uns der Zeit oder dem Raume nach fern liegen.“

Geist die Grundlage seiner eigenen Tätigkeiten ist (*agit autem per seipsam*). Obwohl Thomas die habituelle Selbsterkenntnis in *Q.D.De ver.*, q. 10, a. 8 nicht genannt hat, ist sie in diesem Zusammenhang vorausgesetzt.<sup>17</sup> Durch seinen eigenen Akt erkennt der Geist sein eigenes Dasein. Aber jeder seiner eigenen Akte kommt vom ihm selbst. In dieser Hinsicht kann behauptet werden, dass unser Geist oder unsere Seele sich durch sich selbst (*per se ipsam*) erkennt. Hier ist Geist und Geistseele sinngleich.

Zusammenfassend präzisiert Thomas seine Meinung über die zweifache Selbsterkenntnis:

So wissen wir aber von der Seele durch sie selbst (*per se ipsam*), dass sie ist (*quia est*), insofern wir ihre Akte wahrnehmen. Was sie aber ist (*quid sit*), erforschen wir aus ihren Akten und Gegenständen mittels der Prinzipien der betrachtenden Wissenschaften (*per principia scientiarum speculativarum*). Ebenso wissen wir auch von den Dingen, die sich in unserer Seele befinden, nämlich von den Potenzen und Habitus, dass sie vorhanden sind (*quia sunt*), insofern wir die Akte wahrnehmen. Was sie aber sind (*quid sint*), finden wir aus der Beschaffenheit ihrer Akte.<sup>18</sup>

Interessanterweise bezieht sich Thomas in seinem Fazit nicht nur auf die zweifache Selbsterkenntnis der Seele (*quia* und *quid*), sondern auch auf die Habituserkenntnis. Er expliziert ebenfalls, wie dabei wissenschaftlich verfahren wird. In dieser Äußerung fasst Thomas die wesentlichen Sachen, die er in *Q.D.De ver.*, q. 10, a. 8-9 mühsam bearbeitet hat, zusammen. Daher kann geschlussfolgert werden, dass Thomas dem augustinische Erbe in *Q.D.De ver.* auch in *ScG III*, c. 46 wesentlich treu bleibt.

Wenn verstanden wird, inwiefern die Selbsterkenntnisart der Seele *per se ipsam* betrifft, dann können vier bedeutende Thesen, die aus der Diskussion von den vier Dilemmas herausgenommen sind, betrachten werden:

- (1) Die Seele ist selbst immer aktuell bei sich und niemals nur potenziell oder habituell (*Ipsa autem anima semper sibi adest actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum*). Dies entspricht auch der These von der Sempiternität des tätigen Intellekts beim Wissen in *Q.D.De ver.*, q. 10.<sup>19</sup>
- (2) Jeder Mensch hat eine Seele, insofern jeder erfährt, dass er eine Seele hat.
- (3) Eine Erkenntnis heißt natürlich, insofern sie uns durch etwas von Natur aus eingegeben

---

<sup>17</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, co. (ed. Leon., t. 22/2, p. 321, v. 234-46) und unsere ausführliche Darstellung im letzten Kapitel.

<sup>18</sup> *ScG III*, c. 46, n. 11 (p. 123b): „Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, inquantum eius actus percipimus; quid autem sit, inquirimus ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculativarum: ita etiam de his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, inquantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.“

<sup>19</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, ad s.c. 11 (ed. Leon., t. 22/2, p. 325f., v. 561-7): „Intellectus autem agens non recipit aliquid ab extrinseco [...] unde, quantum ad id quod requiritur ad nostram considerationem, ex parte intellectus agentis non deest quin semper intelligamus.“



(*naturaliter inditum*) ist und sie wird uns selbstverständlich, wie die unbeweisbaren Prinzipien durch das Licht des tätigen Verstandes in der Sinneserfahrung bekannt werden.

- (4) Wie die ersten Prinzipien kann die von Natur aus eingegebene Erkenntnis von der Seele als ein Prinzip in dem Urteil über das Wesen der Seele dienen.

## 4.2 Die Selbsterkenntnislehre der Seele in *STh I*, q. 87 und 89

In *STh I*, q. 87 befasst sich Thomas mit der Selbsterkenntnis der Seele im Hinblick auf den zusammengesetzten Zustand des Menschen. Das Thema wird dabei in zweierlei Hinsicht betrachtet: Die Selbsterkenntnis einer Verstandesseele (*anima intellectiva*) und die Erkenntnis ihrer Zustände. Es kann in vier Einzelfragen aufgeteilt werden:<sup>20</sup>

Artikel 1: Erkennt die Verstandesseele sich selbst durch ihr Wesen (*per suam essentiam*)?

Artikel 2: Erkennt sie die in ihr vorhandenen Habitus?

Artikel 3: Wie erkennt der Verstand seinen eigenen Akt?

Artikel 4: Wie erkennt er seinen Willensakt?

Im Vergleich zu seiner früheren Darstellung in *Q.D.De ver.* (q. 10, a. 8-10) fügt Thomas der vorliegenden Abhandlung von Selbsterkenntnis zwei weitere Aspekte hinzu: Die Erkenntnis des Intellekts sowie des Intellektsaktes und die Erkenntnis des Willens sowie des Willensaktes. Die innere Geschlossenheit in der *anima-habitus-potentiae*-Relation reflektiert Thomas' ausgereiftes Denken über Anthropologie und Metaphysik. In der vorliegenden Behandlung wird sich auf die ersten drei Artikel konzentriert.

Die Seinsweise eines Intellektwesens bestimmt immer seine Erkenntnisweise. In der Quaestio 89 untersucht Thomas die Erkenntnis der getrennten Seele (*cognitio animae separatae*). Die Selbsterkenntnisweise der getrennten Seele im zweiten Artikel ist als besonders interessant anzusehen, da nur in diesem Zustand die Erkenntnisweise *per essentiam* der Seele zugeschrieben werden kann.

---

<sup>20</sup> *STh I*, q. 87, a.1-4 (ed. Leon., t. 5, p. 355-63); ebd., pr. (p. 355): „Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea quae in se sunt. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum cognoscat seipsam per suam essentiam. Secundo, quomodo cognoscat habitus in se existentes. Tertio, quomodo intellectus cognoscat proprium actum. Quarto, quomodo cognoscat actum voluntatis.“

#### 4.2.1 Die Selbsterkenntnis der Seele (q. 87, a. 1)

Im Vergleich zu *Q.D.De ver.*, q. 10, a. 8 zeichnet sich die Aufstellung des metaphysischen Prinzips der Wirklichkeit in Thomas' letzter systematischen Behandlung des Themas von der Selbsterkenntnis in *STh I*, q. 87, a. 1 aus. Thomas' Auffassungen in den beiden Stellen sind wesentlich gleich. Im letzten Kapitel wurde gezeigt, dass Thomas in früherer Behandlung vornehmlich versucht, den augustinischen und aristotelischen Ansatz in Einklang zu bringen. Dadurch entsteht ein Mangel in der Diskussion bezüglich eines übergeordneten Prinzips. Deswegen charakterisiert die Aufstellung dieses Prinzips in der vorliegenden Abhandlung nicht nur Thomas' reife Überlegung zu der Problematik, sondern auch seine tiefe Reflexion über den Zusammenhang zwischen der Transzendentalienlehre und der menschlichen Subjektivität.

##### 4.2.1.1 Das metaphysische Wirklichkeitsprinzip der Seele und ihre Bestimmung bezüglich der doppelten Unterscheidung zwischen *per essentiam* und *per se ipsam* in der Hierarchie der Intellektwesen

Zu Beginn seiner Hauptlösung stellt Thomas das metaphysische Prinzip der wirklichen Erkenntnis eines Gegenstandes auf:

Jedes beliebige Ding ist erkennbar, sofern es in Wirklichkeit und nicht sofern es in Möglichkeit ist, wie es in *Metaphysik IX* heißt. Denn etwas ist ein Seiendes und Wahres, das unter die Erkenntnis fällt, insofern es aktuell ist.<sup>21</sup>

Wie Darge (1996: 38f.) richtig gezeigt hat, drückt der von Thomas angeführte Text die Feststellung des Aristoteles aus, dass hinsichtlich der Erkennbarkeit von Seiendem die Wirklichkeit den Vorrang vor der Möglichkeit hat. Die Feststellung erfolgt aufgrund einiger geometrischer Beispiele (1051a 21-29). Wie die Erkennbarkeit der geometrischen Figuren auf gegebenen Einzelfällen vorliegen muss (wie zum Beispiel bei der Beweiskonstruktion an einem Dreieck), verhält es sich gleichermaßen bei der Erkennbarkeit aller anderen Seienden.<sup>22</sup> Mit der

---

<sup>21</sup> *STh I*, q. 87, a. 1, co. (p. 355a): „unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX *Metaphys*: sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est.“ Thomas hat an verschiedenen Stellen das metaphysische Prinzip erwähnt, z.B., vgl.: *STh I*, q. 5, a. 2, co.; q. 12, a. 1, co.; q. 14, a. 3, co.; q. 84, a. 2, co. Des Weiteren, vgl. auch Nagamachi (1997), S. 24-33, 158.

<sup>22</sup> Vgl. Aristoteles, *Met.*, IX, 9 (1051a 29-32): „ὥστε φανερόν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὐρίσκεται. αἴτιον δ' ὅτι νόησις ἢ ἐνέργεια. ὥστ' ἐξ ἐνεργείας ἢ δύναμις· καὶ διὰ τοῦτο ποιοῦντες γινώσκουσιν.“ Zur Übersetzung, vgl. Aristoteles / Seidl (1980), S. 133: „Also wird offenbar das dem Vermögen nach (der Möglichkeit nach) Seiende, wenn es in die Wirklichkeit überführt ist, gefunden. Die Ursache liegt darin, daß die Wirklichkeit Denken ist. Also geht die Möglichkeit aus der Wirklichkeit (Tätigkeit) hervor, und deshalb kommt man tätig zur Erkenntnis.“ Vgl. auch den nützlichen Kommentar in ebd., S. 490: „Der vorliegende Text ist im übrigen einer der wenigen, die zeigen, daß Aristoteles neben der realen Möglichkeit und Wirklichkeit auch eine Denk-Möglichkeit und -Wirklichkeit kennt.“

Behauptung des Aristoteles will Thomas darauf hinweisen, dass die Denk-Möglichkeit mit Seiendem und Wahrem in Wirklichkeit zusammenhängt: „Denn etwas ist so seiend und wahr und somit Gegenstand der Erkenntnis, insofern es aktuell existiert.“<sup>23</sup> Weiterhin führt Thomas ein Beispiel von Farben an. Wie der Gesichtssinn nicht das potenziell farbige, sondern nur das aktuell farbige wahrnimmt, verhält es sich gleichermaßen bei unserem Intellekt, da er nur die materiellen Dinge erkennt, insofern sie aktuell existieren. Daher versteht er die erste Materie nur in ihrem Verhältnis zu einer Form, wie es im ersten Buch der *Physik* heißt.<sup>24</sup> Nun wendet Thomas die zuvor durchgeführten Überlegungen auf die immateriellen Substanzen (Gott sowie Engel) an und weist auf ihre spezifische Erkenntnisweise hin. Da ihre Seinsweise durch ihr Wesen in Wirklichkeit ist, verhält es sich ebenso bei ihrer Erkenntnisweise, da sie durch ihr Wesen intelligible sind.<sup>25</sup> Aus diesem Grund ist nachvollziehbar, dass die Immaterialität eines Geistwesens als eine ausreichende Bedingung für seine Intellektualität und seine Fähigkeit zur unmittelbaren Selbsterkenntnis verstanden werden muss.<sup>26</sup>

Aufgrund dieser metaphysischen Richtlinie analysiert Thomas, wie die verschiedenen Selbsterkenntnisweisen in Rahmen einer Hierarchie der Intellektwesen stattfinden.<sup>27</sup> Der höchste Intellekt ist dabei der göttliche Intellekt. Da das Wesen Gottes reine und vollkommene Wirklichkeit ist, ist daher sein Wesen schlechthin und vollkommen an sich erkennbar. Somit hat Gott eine einzigartige Erkenntnisweise inne, und zwar kann er durch sein Wesen (*per suam essentiam*) sowohl sich selbst als auch alle anderen Dinge erkennen.<sup>28</sup> Der Intellekt des Engels nimmt den zweiten Rang ein. Das Wesen des Engels gehört zwar zur Gattung der Intelligiblen als Wirklichkeit (*in genere intelligibilium ut actus*), jedoch nicht als reine und vollkommene Wirklichkeit. Daher findet sein Erkennen (*intelligere*) nicht vollständig durch sein Wesen statt. Während ein Engel durch sein Wesen sich selbst erkennt, kann er jedoch nicht alles durch sein Wesen erkennen. Er erkennt andere Dinge nämlich durch deren Abbild.<sup>29</sup> Wie ist die

<sup>23</sup> Des Weiteren, vgl. auch Darge (1996: 39f.); Aertsens (2007a), S. 10.

<sup>24</sup> *STh* I, q. 87, a. 1, co. (p. 355a): „Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus: non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter intellectus manifestum est quod, in quantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu: et inde est quod non cognoscit materiam primam nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in I *Physic*.“ Vgl. Aristoteles, *Phy.*, I, 7 (191a 7-15).

<sup>25</sup> Ebd. (p. 355a-b): „Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis.“

<sup>26</sup> Dazu vgl. Carl (2018), S. 30; Cory (2018), S. 35.

<sup>27</sup> Es ist zu beachten, dass Thomas zuvor schon in q. 14 („Vom Wissen Gottes“) den Intellekt bei Gott, Engeln und Menschen verglichen hat. Vgl. dazu Imbach (1976).

<sup>28</sup> *STh* I, q. 87, a. 1, co. (p. 355a): „Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit.“ Des Weiteren, vgl. auch *Q.D. De ver.*, q. 2, a. 2; *ScG* I, 47, 48; *STh* I, q. 56, a. 1; *Comp. theol.*, c. 30; *Super De caus.*, prop. 13 (ed. Saffrey, p. 81-4.); *In Met.*, XII, lect. 11.

<sup>29</sup> Ebd.: „Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius intelligere non completur per essentiam suam: etsi enim per essentiam suam se intelligat

Selbsterkenntnisweise des Menschen, der den niedrigsten Rang in der Hierarchie der Intellektwesen innehat? Dazu unterscheidet Thomas zwei konkurrierende Theorien. In der aristotelischen Auffassung verhält sich ein menschlicher Intellekt in der Gattung der Intelligiblen als ein bloß potenziell Seiendes (*in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum*), wie die erste Materie sich in der Gattung der wahrnehmbaren Dinge verhält. Daher wird er „der Mögliche“ (*possibilis*) genannt.<sup>30</sup> Daraus folgert Thomas: „Wird also in seinem Wesen betrachtet, verhält er sich als ein potenziell Erkennender (*potentia intelligens*). Daher hat er aus sich selbst die Kraft zu erkennen, nicht aber erkannt zu werden, es sei denn er werde in Wirklichkeit versetzt.“<sup>31</sup> Der menschliche Intellekt besitzt zwar die Fähigkeit, etwas zu erkennen, er kann jedoch nicht ohne Informierung durch die intelligiblen Spezies zur Selbsterkenntnis gelangen. Diese Auffassung ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass Thomas die einzelne und erfahrungsmäßige Erkenntnis der Seele, die auf der habituellen Selbsterkenntnis basiert, ausschließt, wie Cory meint.<sup>32</sup> Der betreffende Text muss also „im Hinblick auf das abstraktive oder konzeptuelle Wissen der Seele verstanden [werden], aber nicht im Hinblick auf das experimentelle Wissen der Seele.“<sup>33</sup> Diese Nuance wird im weiteren Verlauf expliziert. Nach Meinung der Platoniker wird nicht nur die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Intellekts durch Teilhabe an dem Intelligiblen (*per participationem intelligibilis*) erklärt, sondern auch die menschliche Selbsterkenntnis durch die Teilhabe an den

---

angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines.“ Des Weiteren, vgl. auch *Q.D.De ver.*, q. 8, a. 6; *ScG II*, 98; *ScG IV*, 11; *STh I*, q. 56, a.1; *Super De caus.*, prop. 13.

<sup>30</sup> Ebd.: „Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium: unde *possibilis* nominatur.“ Zur ausführlichen Darstellung, vgl. unsere betreffende Diskussion in *Q.D.De ver.*, q. 10, a. 8, co. (ed. Leon., t.22/2, p. 322, v. 258-69). Vgl. auch *STh I*, q. 79, a. 2.

<sup>31</sup> Ebd.: „Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu.“

<sup>32</sup> Vgl. Cory (2014), S. 126-7, bes.: „Hence actual self-awareness depends on the intellect’s actualization by a species abstracted from sense. Once the intellect is in operation, the obstacle to self-awareness is removed, and self-consideration is now entirely in my power, so that I cognize myself ‚by myself‘.“ Nach ihrer Meinung wird dann die menschliche Selbstgegenwärtigkeit auf die Erkenntnisart durch Spezies zurückgeführt.

<sup>33</sup> In Bezug auf den Text in *STh I*, q. 87, a. 1, co. („Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu.“) und den Text in *Q.D. De an.*, q. 3, ad 4 (ed. Leon., t. 24/1, p. 28, v. 338-42: „Set intellectus possibilis dicitur intelligibilis sicut et alia intelligibilia, quia per speciem intelligibilem intelligibilium aliorum se intelligit. Ex obiecto enim cognoscit suam operationem per quam deuenit ad cognitionem sui ipsius.“) hat Dhavamony (1965: 72, Anm. 67) richtig darauf hingewiesen: „One might object to our view that the soul is an intelligible in act by itself by quoting what would appear to be contradictory Thomist texts as follows [...]. What is denied here is the power of the soul in the state of union to become its own object directly without reflection on the act of knowing through abstraction. [...] The texts have to be understood in their contexts; for, the soul is intelligible as other intelligibles as regards the abstractive or conceptual knowledge of the soul; but not as regards the experimental knowledge of the soul.“

unkörperlichen Geistwesen (*per participationem rerum incorporearum*).<sup>34</sup> Gegenüber der Meinung der Platoniker trifft Thomas nun seine Auffassung:

Weil es aber unserem Intellekt im Zustand des gegenwärtigen Lebens konnatural ist, dass er sich auf Materielles und sinnlich Wahrnehmbares bezieht, wie oben gesagt wurde [q. 84, a. 7]. So folgt, dass unser Intellekt sich selbst auf diese Weise erkennt, insofern er durch die Spezies aktuell wird, die von sinnlich wahrnehmbaren Dingen vermöge des Lichtes des tätigen Intellekts abstrahiert wurden, das die Aktualität der intelligiblen Dingen ist und durch deren Vermittlung die Aktualität des möglichen Intellekts ist. Nicht also durch sein Wesen (*per essentiam suam*), sondern durch seinen Akt (*per actum suum*) erkennt unser Intellekt sich.<sup>35</sup>

Während die Selbsterkenntnisweise bei Gott und Engel als „durch sein Wesen“ (*per essentiam suam*) charakterisiert ist, wird sie beim menschlichen Intellekt als „durch seinen Akt“ (*per actum suum*) bezeichnet. Aufgrund des erkenntnistheoretischen Prinzips der Wirklichkeit gelangt Thomas zu einer klaren Präzision seiner Selbsterkenntnislehre der Seele. In *Q.D.De ver.* wird die augustinische Ausdrucksweise „*per essentiam*“ bezüglich der habituellen Selbsterkenntnis beibehalten. Aufgrund der Analyse der intelligiblen Struktur von Denken und Sein wird hier der Ausdruck „*per essentiam*“ spezifisch Gott und Engel zugemessen. Dadurch wird das mögliche Problem gelöst, das sich aus der unklaren Differenzierung ergibt. Außerdem wird die Bezeichnung der menschlichen Selbsterkenntnisweise als „*per actum*“ nicht in Widerspruch zur Seelenlehre geraten, da das Wesen der menschlichen Seele von ihren Vermögen und Akten unterschieden ist.<sup>36</sup> Wäre das Wesen mit seinem Intellekt und dessen Verstehen identisch, dann würde der menschliche Intellekt immer sich selbst aktuell erkennen. Was das Bisherige betrifft, ist nur die begriffliche Bestimmung der zwei Selbsterkenntnisweisen in der Hierarchie der Intellektwesen gemäß ihrer Seinsweise. In dieser Hinsicht kann behauptet werden, dass Thomas hier das augustinische Erbe kritisch im aristotelischen Gedankenfeld aufnimmt. Dies bedeutet allerdings nicht, dass der augustinische

---

<sup>34</sup> *STh* I, q. 87, a. 1, co.: „Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum: quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis; participans autem est infra participatum, secundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt, per huiusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret.“ Vgl. ebd., q. 84, a. 5; q. 86, a. 4, co. und ad 2. Vgl. dazu auch Henle (1956), S. 221f., 227.

<sup>35</sup> Ebd. (p. 355b-356a): „Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.“

<sup>36</sup> Vgl. dazu *STh* I, q. 77, a. 1 und q. 79, a. 1. Zur Diskussion, vgl. Wippel (2000), S. 275-94 („The Relationship between the Soul and Its Powers“).

Ansatz verliert<sup>37</sup> oder keine Rolle spielt.<sup>38</sup> Ganz im Gegenteil wird aufgezeigt, wie Thomas aufgrund der kognitiven Vollzugsweise „*per actum suam*“ seine Selbsterkenntnistheorie mit der augustinischen These „*per praesentia mentis*“ aufbaut.

#### 4.2.1.2 Die doppelte Unterscheidung der Selbsterkenntnis der Seele

Aufgrund der Eigenart der menschlichen Selbsterkenntnisweise als „*per actum suam*“ unterscheidet Thomas eine zweifache Aufteilung wie in den früheren Werken, nämlich die partikuläre Selbsterkenntnis (weiterhin abk. als PS) und die allgemeine Selbsterkenntnis (abk. als AS):

[PS<sub>1</sub>] Und dies [die menschliche Selbsterkenntnis durch seinen Akt] erfolgt in zweifacher Weise: Einerseits in partikulärer Weise (*particulariter*), insofern Sokrates oder Platon wahrnimmt, dass er eine Geistseele (*anima intellectiva*) hat, indem er wahrnimmt, dass er erkennt (*ex hoc quod percipit se intelligere*).<sup>39</sup>

[AS<sub>1</sub>] Andererseits in allgemeiner Weise (*in universali*), insofern wir die Natur des menschlichen Geistes aufgrund eines Aktes (*ex actu intellectus*) des Intellekts betrachten. Es ist aber wahr, dass das Urteil und die Wirksamkeit der Erkenntnis, durch die wir die Natur des Seele erkennen, uns zugänglich ist, weil das Licht unseres Intellekts von der göttlichen Wahrheit stammt, in der die Urgründe aller Dinge enthalten sind, wie weiter oben gesagt wurde [q. 84, a. 5, co.]. Daher sagt auch Augustinus in *De Trinitate* IX: „Wir schauen die unverletzliche Wahrheit an, aufgrund derer wir – so gut wie wir können – definieren, nicht wie jeder einzelne Geist beschaffen ist, sondern wie er nach den immerwährenden Gründen beschaffen sein muss.“<sup>40</sup>

Den Unterschied der beiden Erkenntnisarten erörtert Thomas im Folgenden:

[PS<sub>2</sub>] Denn um die erste Erkenntnis vom Geist zu haben, reicht die bloße Gegenwart des Geistes aus, die als das Prinzip des Aktes (*principium actus*) dient, wodurch sich der Geist selbst wahrnimmt (*ex quo mens*

---

<sup>37</sup> Das ist Corys Position.

<sup>38</sup> Nagamachi in der Behandlung der *Summa theologiae* vertritt leider eine solche Meinung. Vgl. Nagamachi (1997), S. 164: „Mithin schreibt Thomas in dem betreffenden Haupttext dem Begriff von ‚sibi praesens esse‘ selber nicht mehr einen kognitiven Status mit dem Namen ‚*cognitio habitualis*‘ zu.“

<sup>39</sup> *STh* I, q. 87, a. 1, co. (ed. cit., p. 356a): „Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere.“ Vgl. die ausführliche Darstellung in *Q.D.De ver.*, q. 10, a. 8, co. (p. 321, v. 219-34.).

<sup>40</sup> Ebd.: „Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde et Augustinus dicit, in IX de *Trin.*: *Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.*“ Vgl. die ausführliche Darstellung in *Q.D.De ver.*, q. 10, a. 8, co. (p. 322, v. 247-310.) Des Weiteren, vgl. Nagamachi (1997), S. 166f.

*percipit seipsam*). Und daher wird behauptet, er erkenne sich durch seine Gegenwart (*per suam praesentiam*).<sup>41</sup>

[AS<sub>2</sub>] Um die zweite Erkenntnis vom Geist zu haben, reicht dessen Gegenwart nicht aus. Vielmehr ist eine gründliche und sorgfältige Unterscheidung erforderlich. Dies ist der Grund, weshalb viele die Natur der Seele nicht erkennen und sich bezüglich der Natur der Seele ebenfalls geirrt haben. Daher sagt Augustinus in *De Trinitate* X über eine solche Unterscheidung des Geistes: „Der Geist soll sich nicht als etwas Abwesendes zu betrachten suchen.“ Das bedeutet, dass er den Unterschied zwischen ihm und den anderen Dingen erkennen soll. Dies bedeutet, dass er sein Wissen und seine Natur erkennen muss.<sup>42</sup>

Im Vergleich zu der ausführlichen Darstellung in *Q.D.De ver.* sind einige Beobachtungen festzustellen:

- (1) Es ist erstaunlich, dass die beiden Texte im Wesentlichen identisch sind. Die Aufteilung und die Betrachtungsweise folgen wesentlich dem augustinischen Ansatz. Die größte Autorität ist hier nicht Aristoteles, sondern der Kirchenvater Augustinus.
- (2) Obwohl thematisch und inhaltlich der augustinische Ansatz in beiden Texten dominiert, wird ein konsistentes erkenntnistheoretisches Theorem in letzterem Text hinzugefügt. Das Resultat ist die menschliche Selbsterkenntnisweise, welche als *per actum suum* bezeichnet wird. Daher verliert die Bezeichnung der „*cognitio habitualis*“. Es kann jedoch nicht aufgrund der anscheinbaren Weglassung behauptet werden, dass Thomas auf die habituelle Selbsterkenntnis verzichtet. Eigentlich erwähnt Thomas sie in der Tat in dem Text PS<sub>2</sub>. Wegen des einheitlichen erkenntnistheoretischen Theorems ist die Ausdruckweise gewiss nicht gleich, jedoch bleibt die Bedeutung von habitueller Selbsterkenntnis.
- (3) Trotz der neuen Hinzufügung der metaphysischen Überlegung im gesamten Aufbau spielt dennoch das augustinische Erbe „*praesentia mentis*“ eine unverzichtbare Rolle, welches die aristotelische *sicut et alia*-These nicht ersetzen kann, da der Geist ein Bei-Sich-Sein ist. Er ist die Grundlage, das Prinzip und das Wodurch dafür, dass von einem direkten Erkenntnisakt zur Selbsterkenntnis eingestiegen werden kann. Dies wird durch Thomas' Stein-Beispiel im weiteren Verlauf aufgezeigt.

---

<sup>41</sup> Ebd.: „Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam.“ Vgl. die ausführliche Darstellung in *Q.D.De ver.*, q. 10, a. 8, co. (p. 321, v. 234-46.).

<sup>42</sup> Ebd.: „Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X *de Trin.*, de tali inquisitione mentis: *Non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem quaerat discernere*, idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.“ Des Weiteren, vgl. Nagamachi (1997), S. 164f.

Die Haltung des Thomas zu dem augustinischen Ansatz kann in seiner Antwort zum ersten Argument erkannt werden. Bezüglich der augustinischen These in *De Trinitate*, dass der Geist aufgrund der Immaterialität sich selbst durch sich selbst erkenne,<sup>43</sup> erwidert Thomas: „Der Geist erkennt sich selbst durch sich selbst, weil er endlich zu einer Erkenntnis seiner selbst gelangt, wenn auch durch seinen Akt. Er selbst ist es nämlich, der erkannt wird.“<sup>44</sup> Thomas begreift Augustins These, insofern eine Art Selbsterkenntnis des Geistes durch seinen Akt zustandekommt. Diese Art Selbsterkenntnis bezieht sich nur auf die Wahrnehmung der Existenz der Seele (*animam intellectivam habere*) in Text PS<sub>1</sub> und entspricht der Daseinserkenntnis (*quod est*) in *ScG* III, c. 46 sowie *Q.D.De ver.*, q. 10, a. 8. Weiterhin weist Thomas erneut darauf hin, dass die Selbstverständlichkeit der partikulären Selbsterkenntnis auch ein Analogon für die Selbstverständlichkeit in den ersten Prinzipien darstellt.<sup>45</sup> Ihre Beziehung wurde bereits diskutiert.<sup>46</sup>

Daher kann behauptet werden, dass Thomas von Anfang an die Selbstgegenwart des Geistes beibehält. Die Selbstbezüglichkeit und die Rückbezüglichkeit des Geistes kommen sofort durch die Erfahrung, wie die ersten Prinzipien, zu Tage. Dies wird sofort expliziert werden. Andererseits wird durch einen diskursiven Weg und eine wissenschaftliche Erforschung zur Wesenserkenntnis der Seele gelangt.<sup>47</sup> Schließlich können die Ergebnisse durch folgende Tabelle dargestellt werden:

Tab. 4.1: Die unterschiedliche Intelligibilität in der Hierarchie der Intellektwesen

<u>Die drei Intellektwesen</u>	<u>Seinsweise</u>	<u>Selbsterkenntnis</u>	<u>Dingerkenntnis</u>
Gott	<i>essentia = actus</i>	<i>per essentiam suam</i>	<i>per essentiam suam</i>
Engel	<i>essentia est in genere intelligibilium ut actus</i>	<i>per essentiam suam</i>	<i>per similitudines a se</i>

<sup>43</sup> Ebd., arg. 1 (p. 355a): „Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. Dicit enim Augustinus, IX *de Trin.*, quod *mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea*.“

<sup>44</sup> Ebd., ad 1 (356a): „mens seipsam per seipsam novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum: ipsa enim est quae cognoscitur.“

<sup>45</sup> Ebd.: „Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter: vel quia per nihil aliud in eius notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.“ Des Weiteren, vgl. Tuninetti (1996), S. 22f. und 42f. Vgl. auch eine Bemerkung von Achtnr (2008), S. 130: „Es gibt eine direkte Bezugnahme auf die Prinzipien innerhalb des teleologischen Duktus der Anthropologie von *STh* I 75-89. Der einzige Bezug steht vielmehr ausgerechnet in Quästio 87,1, bei der es um die Selbsterkenntnis der *anima intellectiva* geht. Im Moment der Rückbezüglichkeit in der Selbsterkenntnis ist auf diese Weise auch ein Analogon für die Rückbezüglichkeit in den Prinzipien, insofern sie durch sich selbst einsichtig sind.“

<sup>46</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, co. (ed. Leon., t. 22/2, p. 322, v. 296-310); *ScG* III, c. 46, n. 4 (ed. Leon., t. 14, p. 122b).

<sup>47</sup> Vgl. dazu *STh* I, q. 87, a. 1, ad 2 und 3.



Mensch	<i>essentia est in genere intelligibilium ut ens in potentia tantum</i>	<i>per actum suum</i> – Partikuläre Selbsterkenntnis ( <i>per praesentiam mentis</i> ) – Allgemeine Selbsterkenntnis ( <i>sicut et alia</i> )	<i>per similitudines in rebus</i>
--------	---	---	-----------------------------------

#### 4.2.2 Die Habituserkennungnis (a. 2)

Im Anschluss an die Frage nach der Selbsterkenntnis der Verstandesseele erforscht Thomas im Folgenden, ob der Intellekt die Habitus der Seele durch deren Wesen erkennt.<sup>48</sup> Bevor auf Thomas' Antwort eingegangen wird, muss sich zuerst klar gemacht werden, auf welche Kategorie sich der Habitus bezieht. Hier verstehen Perler / Schierbaum den zu behandelnden Habitus als eine erworbene und keine angeborene Disposition. Dieser Habitus sei als eine Art von Qualität aufgefasst.<sup>49</sup> Cory vertritt eine ähnliche Meinung.<sup>50</sup> Meines Erachtens nach muss der Habitus hier im allgemeinen Sinn verstanden werden. Es betrifft nicht nur den *habitus acquisitus*, sondern auch den *habitus inditus* als auch den *habitus infusus*. Da sich die Fragestellung in der Reihe der Selbsterkenntnis der Seele stellt, betrifft es besonders die habituelle Erkenntnis der Seele. Für Thomas ist die *praesentia mentis* eine von Natur aus eingegebene Kenntnis und gehört zu einem natürlichen Habitus. Daher geht es in diesem Artikel vornehmlich um die Habitus der Seele (*habitus animae*) oder die Habitualität der Selbsterkenntnis der Seele.

In seiner Hauptlösung definiert Thomas zuerst den Habitusbegriff. „Ein Habitus ist gewissermaßen die Mitte zwischen der reinen Potenz und dem reinen Akt.“<sup>51</sup> Nach dem metaphysischen Theorem im vorherigen Artikel ist festzuhalten, dass nichts erkannt wird, außer es ist aktuell. Aus demselben Grund behauptet Thomas:

Insofern ein Habitus von einem vollkommenen Akt entfernt ist, ist er ebenso davon entfernt, durch sich selbst erkennbar zu sein (*per seipsum cognoscibilis*). Es ist vielmehr notwendig, dass er durch seinen Akt (*per actum suum*) erkannt wird.<sup>52</sup>

Thomas verfährt ähnlich wie im vorherigen Artikel und unterscheidet die Daseinserkenntnis von der Wesenserkenntnis eines Habitus:

<sup>48</sup> *STh* I, q. 87, a. 2, arg. 1 (p. 359a): „Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum.“ Zu Parallelstellen, vgl. *Super III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2; *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 9; *Quodl.*, VIII, q. 2, a. 2.

<sup>49</sup> Vgl. Perler / Schierbaum (2014), S. 89, Anm. 13. Ihre Meinung ergibt sich aus *STh* I-II, q. 49, a.1-2.

<sup>50</sup> Vgl. Cory (2014), S. 119-24.

<sup>51</sup> *STh* I, q. 87, a. 2, co. (p. 360a): „habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum.“

<sup>52</sup> Ebd.: „Sic ergo in quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut non sit per seipsum cognoscibilis, sed necesse est quod per actum suum cognoscatur.“

Entweder wenn jemand erfasst, dass er einen Habitus hat, indem er wahrnimmt, dass er einen für den Habitus eigentümlichen Akt hervorbringt, oder wenn jemand die Natur und die Eigenart (*ratio*) eines Habitus aus der Betrachtung des Aktes erforscht.<sup>53</sup>

Die Kernfragen dabei lauten: Wie entsteht die Daseinserkenntnis des Habitus von unserer Seele? Ergibt sie sich durch die Abstraktion von stofflichen Dingen? Wie ist die Wesenserkenntnis über die Habitus der Seele zu bekommen? Thomas beantwortet ziemlich klar:

Und die erste Habituserkennung kommt **durch die bloße Gegenwart des Habitus** (*per ipsam praesentiam habitus*) zustande, weil **er aufgrund der Tatsache, dass er gegenwärtig ist, einen Akt verursacht, in dem er sofort** (*statim*) **wahrgenommen wird**. Die zweite Habituserkennung erfolgt hingegen durch eine fleißige Erforschung, wie es vorhin vom Geist erklärt worden ist.<sup>54</sup> (F.g.v.m.)

Aus dieser Passage können folgende Überlegungen zusammengefasst werden:

- (1) Im letzten Artikel wird gesagt, dass die bloße Gegenwart des Geistes (*ipsa mentis praesentia*) zur einzelnen Selbsterkenntnis der Seele ausreicht, da diese Selbstgegenwart als Prinzip des Aktes dient, wodurch sich der Geist selbst erfasst. Ebenfalls wird behauptet, dass die erste Habituserkennung durch die bloße Gegenwart des Habitus (*ipsa praesentia habitus*) erfolgt, da diese Gegenwart einen Akt verursacht, in dem sie sofort erfasst wird.
- (2) Wie im letzten Kapitel dargestellt wurde, charakterisiert der Ausdruck „durch seine Gegenwart“ (*per praesentia suam*) „das Medium der Erkenntnis eines Habitus“ (vgl. Darge 1996: 110). Daher bedeutet der Ausdruck *per suam praesentiam* / *per praesentiam mentis*, dass *mens* die Funktion des Habitus füllt.<sup>55</sup> Durch die Bezeichnung *per actum* wird nicht nur das Problem vermieden, das Thomas bezüglich der Darstellung der habituellen Selbsterkenntnis sowohl in *Super I Sent.* als auch in *Q.D.De ver.* bekommt, sondern auch das erkenntnistheoretische Theorem beibehalten. Der Geist erkennt sich nämlich *per actum* und nicht mehr *per essentiam*.
- (3) In diesen Zusammenhang lässt sich feststellen, dass Thomas auf die habituelle

---

<sup>53</sup> Ebd.: „sive dum aliquis percipit se habere habitum, per hoc quod percipit se producere actum proprium habitus; sive dum aliquis inquitur naturam et rationem habitus, ex consideratione actus.“

<sup>54</sup> Ebd.: „Et prima quidem cognitio habitus fit **per ipsam praesentiam habitus: quia ex hoc ipso quod est praesens, actum causat, in quo statim percipitur**. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente.“ (F.g.v.m.)

<sup>55</sup> Vgl. Darge (1996), S. 110-1: „In den Darlegungen des theologischen Hauptwerks, zu deren Explikation die Unterscheidung sich gegenwärtig mit den früheren Studien des Thomas zum Problem der Habituserkennung befaßt, erscheint in dem Erklärungszusammenhang gerade dort, wo Thomas an anderer Stelle ‚per essentiam [habitus]‘ gebraucht, der Ausdruck ‚per praesentiam habitus‘: Die erste Erkenntnis des Habitus [d.i. diejenige, die sich auf das Dasein des Habitus bezieht] entsteht durch die Gegenwart des Habitus; denn gerade dadurch, daß der Habitus gegenwärtig ist, verursacht er den Vollzug, an dem er sofort gewahrt wird.“

Erkenntnis der Seele in früheren Diskussionen nicht verzichtet, sondern sie in einer angemessenen Form formuliert hat.

- (4) Die Habitus sind im Intellekt nicht als dessen Gegenstände vorhanden, sie sind vielmehr im Intellekt gegenwärtig als das, wodurch (*quibus*) der Intellekt denkt. Der Gegenstand des Intellekts ist im irdischen Zustand die Natur eines materiellen Dinges.<sup>56</sup>

#### 4.2.3 Das Primärobjekt und das Erkennen der eigenen Akte des Intellekts (a. 3)

Der dritte Artikel behandelt das Thema, ob der Intellekt den eigenen Akt erkennen kann.<sup>57</sup> Gemäß des erkenntnistheoretischen Theorems und den strukturellen Elementen bei geistigen Substanzen, in ihnen werden nämlich dreierlei, Wesenheit, Wirkkraft und Tätigkeit gefunden,<sup>58</sup> ist die äußerste Vollkommenheit (*ultima perfectio*) des Intellekts seine Tätigkeit (*operatio*). Sie bewirkt eine Handlung (*actio*) und zielt damit auf ihre eigene Vollkommenheit und Wirklichkeit ab.<sup>59</sup> Daraus schlussfolgert Thomas: „Das ist also das erste, was vom Intellekt erkannt wird, nämlich sein eigenes Erkennen (*intelligere*).“<sup>60</sup>

Nach verschiedenen Seinsweisen verhalten sich unterschiedliche Intellekte auf verschiedene Weisen. Bei Gott ist der göttliche Intellekt mit seinem eigenen Erkennen identisch. Und so ist in Gott das Erkennen seines Erkennens und das Erkennen seines Wesens dasselbe, da sein Wesen sein Erkennen ist.<sup>61</sup> Zwar ist bei Engel der Intellekt nicht identisch mit dem Erkennen, jedoch ist das Primärobjekt seines Erkennens (*primum obiectum sui intelligere*) gewissermaßen sein Wesen. Und obwohl das Erkennen des eigenen Erkennens vom Erkennen seines eigenen Wesens begrifflich verschieden ist, werden beide doch zugleich und durch einen einzigen Akt (*simul et uno actu*) erkannt. Aufgrund der aktuellen Erkenntnis seines Wesens wird ein Ding ebenfalls durch einen einzigen Akt (*simul et uno actu*) mit seiner Vollkommenheit erkannt.<sup>62</sup>

---

<sup>56</sup> Vgl. *STh* I, q. 87, a. 2, ad 2 (p. 360a-b): „habitus sunt praesentes in intellectu nostro, non sicut obiecta intellectus (quia obiectum intellectus nostri, secundum statum praesentis vitae, est natura rei materialis, ut supra dictum est); sed sunt praesentes in intellectu ut quibus intellectus intelligit.“

<sup>57</sup> Vgl. ebd., a. 3, arg. 1 (ed. cit., p. 361a): „Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non cognoscat proprium actum.“ Zu Parallelstellen, vgl. *Super III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3; *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 9; *ScG* II, c. 75; *Sent. De an.*, II, lect. 6.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., q. 75, pr. (ed. Leon., t. 5, p. 194a): „tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet *essentia*, *virtus et operatio*.“ Aufgrund der aristotelischen Seelenlehre findet man eine Relation in der Seele: *essentia*, *potentia*, *actus*, *obiectum*.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., q. 87, a. 3, co. (p. 361a): „sicut iam dictum est, unumquodque cognoscitur secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est eius operatio: non enim est sicut actio tendens in alterum, quae sit perfectio operati, sicut aedificatio aedificati; sed manet in operante ut perfectio et actus eius, ut dicitur in IX *Metaphys.*“ Vgl. Aristoteles, *Met.*, IX, 8 (1050a 23- b2).

<sup>60</sup> Ebd.: „Hoc igitur est primum quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere.“

<sup>61</sup> Ebd.: „Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere. Et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam: quia sua essentia est suum intelligere.“

<sup>62</sup> Ebd.: „Est autem alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est, sed tamen primum obiectum sui intelligere est eius essentia. Unde etsi aliud sit in angelo, secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul et uno actu utrumque intelligit: quia hoc

Dagegen ist der menschliche Intellekt weder sein Erkennen, noch ist das Primärobjekt seines Erkennens sein Wesen, sondern etwas Äußeres, nämlich die Natur eines materiellen Dinges (*natura materialis rei*).<sup>63</sup> Daraus schlussfolgert Thomas:

Und daher ist das, was vom menschlichen primär als Intellekt erkannt wird, ein derartiges **Objekt** (*obiectum*). Sekundär wird **der Akt selbst** (*ipse actus*) erkannt, durch den das Objekt erkannt wird. Durch diesen Akt wird **der Intellekt selbst** (*ipse intellectus*) erkannt, dessen Vollkommenheit das Erkennen selbst ist. Daher sagt der Philosoph, dass die Gegenstände früher erkannt werden als die Akte und die Akte früher als die Vermögen.<sup>64</sup> (f.g.v.m.)

Während Gott und Engel *per essentiam* sich selbst, eigene Intellekte und die Außenwelt erkennen, kann die Vollkommenheit der menschlichen Erkenntnis nur durch die Angleichung der extramentalen Dinge erlangt werden, da der menschliche Intellekt wesensmäßig potenziell erkennend ist (a. 1). Im Gegensatz zum „*simul et uno actu*“ bei Engeln sind zwei verschiedene Akte bei der menschlichen Erkenntnis zu unterscheiden. Ein primärer Akt ist ein auf das extramentale Objekt bezogener Erkenntnisakt. Erst nach der Erlangung der Dingerkenntnis wird ein sekundärer reflexiver Akt vollzogen, wodurch sowohl der Erkenntnisakt als auch das Erkenntnisvermögen als Intellekt erkannt werden können. Dieser Prozess entspricht der psychologischen Vorgehensweise des Aristoteles. Da diese Ausführung einige interpretatorische Fragen hervorruft, müssen weitere Überlegungen einbezogen werden.

Dazu wird eine relevante Diskussion in Thomas' Erwiderung zum zweiten Argument berücksichtigt. Darauf erwidert Thomas, dass das menschliche Erkennen nicht mit der Wirklichkeit und Vollkommenheit der erkannten materiellen Natur gleichzusetzen ist, als ob durch einen einzigen Akt (*simul et uno actu*) die Natur eines materiellen Dinges und das Erkennen erkannt werden könnten.<sup>65</sup> Zur Klarheit führt Thomas ein interessantes Beispiel vom Wissen eines Steins an: „Daher ist es ein anderer Akt, durch den der Intellekt einen Stein

---

quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione.“ Vgl. auch ebd., q. 54, a. 1-3; q. 77, a. 3; q. 79, a. 1.

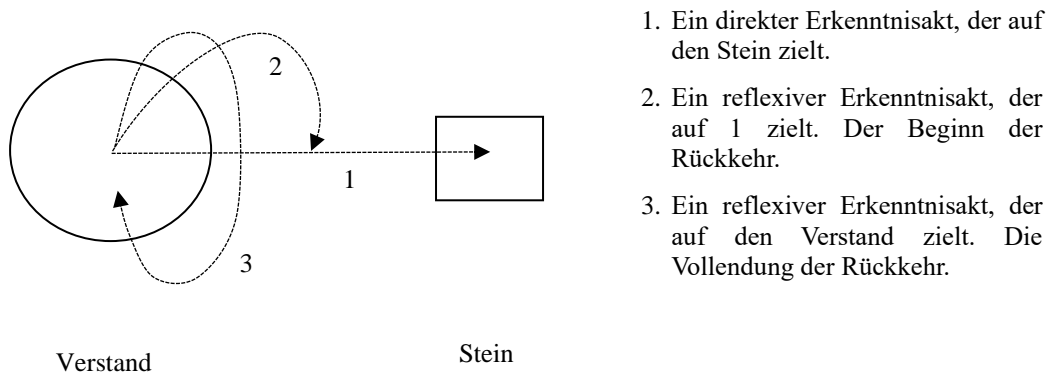
<sup>63</sup> Ebd. (p. 361b): „Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei.“ Vgl. auch dazu ebd., ad 1.

<sup>64</sup> Ebd.: „Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundo cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit quod obiecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis.“ Vgl. Aristoteles, *De an.*, II, c. 4, 415a 16.

<sup>65</sup> Ebd., ad 1 (p. 361b): „ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae materialis, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione.“

erkennt, und ein anderer Akt, durch den er erkennt, dass er den Stein erkennt, usw.“<sup>66</sup> Thomas’ Auffassung kann durch folgendes Bild dargestellt werden:<sup>67</sup>

Abb. 4.1: Kognitiver Aufstieg und Selbsterkenntnis als ein zurückkehrendes Phänomen



Aus dieser Illustration kann festgestellt werden, dass bei der Erlangung einer Dingerkenntnis zwei Momente entstehen, nämlich ein direktes und ein reflexives Moment.<sup>68</sup> Ein reflexives Moment kann weiter aus verschiedenen Aspekten betrachtet werden. Die obige Illustration verbindet sich mit einem anderen Erklärungsmodell in *Q.D.De ver.*, q. 1, a. 9. In diesem Artikel vertritt Thomas die These, dass bei jeder Wahrheitserkenntnis eine Reflexion des Erkennenden auf seinen eigenen Erkenntnisakt vorausgesetzt ist. Aber die Wahrheit findet im Verstand (*intellectus*) und im Sinnesvermögen (*sensus*) nicht in derselben Weise statt.<sup>69</sup> Die die Wahrheit tragende Reflexion geschieht in beiden Vermögen auf unterschiedliche Weise. Dies wird durch

<sup>66</sup> Ebd.: „Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic inde.“ Schließlich sagt Thomas: „Nec est inconueniens in intellectu esse infinitum in potentia, ut supra dictum est.“ Dazu vgl. ebd., q. 86, a. 2. Das Problem, ein Fortschreiten der reflexiven Akte ins Unendliche wird früh von Thomas in seinem Sentenzenkommentar diskutiert. Vgl. *Super IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, sol. 2 (ed. Fretté, p. 461): „Non enim potest intelligi in aliqua potentia reflexio super actum suum, nisi actu suo, in quem fit reflexio, prius terminato per objectum proprium, quod sit aliud ab ipso actu potentiae illius; alias oporteret in infinitum procedere. Si enim intellectus intelligit se intelligere, oportet quod intelligat se intelligere aliquid; et si dicas quod intelligit se intelligere hoc quod est se intelligere, adhuc oportebit aliud ponere, et sic in infinitum. Patet ergo quod ipsum intelligere non potest esse primum objectum intellectus; et eadem ratione nec ipsum velle potest esse objectum primum voluntatis.“ Darauf hat Jeschke (2011) verwiesen, S. 579, Anm. 104. Vgl. auch Szaif (1999), S. 321-2.

<sup>67</sup> Diese Abbildung berücksichtigt Thomas / Zimmerman (1986), S. XXXII. Sie steht im Zusammenhang mit der Diskussion der *reditio completa* in *Q.D.De ver.*, q. 1, a. 9, co.

<sup>68</sup> Jeschke (2011: 578f.) vertritt die Meinung, dass Thomas in *STh I*, q. 87, a. 3, co. nicht von den zwei Akten in einer Dingerkenntnis spricht, wie beim Fall in *Q.D.De ver.*, q. 1, a. 9. Dagegen meint Putallaz (1991: 155), dass Thomas den direkten und reflexiven Akt bei einer Dingerkenntnis unterstellt.

<sup>69</sup> Vgl. *Q.D.De ver.*, q. 1, a. 9, co. (ed. Leon., t. 22/1, p. 29, v. 16-7): „veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo.“

die proklische Konzeption der Selbsterkenntnis als „Rückkehr“ (*reditio*) dargestellt. Gemäß der These im *Buch von den Ursachen* (*Liber de causis*): „Jeder, der seine eigene Wesenheit kennt, kehrt zu seiner Wesenheit in einer vollständigen Rückkehr zurück“ wird die selbstbezügliche Erkenntnisart beim Verstand als eine vollständige Rückkehr (*reditio completa*) bezeichnet, da er seine eigene Wesenheit erkennen kann.<sup>70</sup> Dies geschieht, indem der Erkenntnisakt des Intellekts von den äußeren Dingen über die Spezies, Vermögen und Habitus ausgeht sowie schließlich zu eigener Wesenheit zurückkehrt. Dadurch wird nicht nur die Wahrheit eines Objektes, sondern auch die Natur des eigenen Aktes, des Vermögens und der Wesenheit erschlossen.<sup>71</sup> Dagegen wird die selbstbezügliche Erkenntnisart beim Sinnesvermögen als eine unvollständige Rückkehr (*reditio incompleta*) bezeichnet. Trotz dessen, dass es nicht nur einen Wahrnehmungsgegenstand erkennt, sondern auch erkennt, dass es wahrnimmt, erkennt es seine Wesenheit nicht.<sup>72</sup> Aber andererseits übertrifft es ein empfindungsloses Vermögen. Letzteres kehrt in keiner Weise zu sich selbst zurück, sowie das Feuer nicht erkennt, dass es wärmt.<sup>73</sup>

Aus den vorherigen Ausführungen könnten folgende Fragen entstehen: Ist die Annahme der zwei Momente bei einer Dingerkenntnis notwendig? Wie verhält sie sich mit Thomas' doppelter Selbsterkenntnisart? Wird die augustinische These von der Selbstbezüglichkeit insbesondere in der Abbildung beeinträchtigt?

In Entgegnung zu der ersten Frage sich auf das Verständnis der Wahrheitserkenntnis bezogen werden. Wahrheit heißt für Thomas eine Angleichung eines Dinges und des Verstandes (*adaequatio rei et intellectus*). Diese Angleichung ist eine Anpassung des Erkennenden an das erkannte Ding. Dies ist das Thema in *Q.D. De ver.*, q. 1, a. 1. Aber in unserem Kontext führt

---

<sup>70</sup> Ebd. (v. 43-55): „Cuius ratio est quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum; sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias, unde dicitur in libro *De causis* quod «omnis sciens essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa».“ Die Quelle verweist auf Anonymus, *Liber de causis*, prop. XIV (XV) (ed. Patin, p. 79, v. 50-1).

<sup>71</sup> Ebd. (v. 18-33): „In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectum: consequitur namque intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur: unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur.“

<sup>72</sup> Ebd. (v. 55-61): „Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam quia non solum cognoscit sensibile sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio quia sensus non cognoscit essentiam suam.“. Vgl. auch ebd. (v. 33-42): „Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius, dum scilicet iudicium sensus est de re secundum quod est, sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem qua vere iudicat; quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam et per consequens nec naturam sui actus nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius.“

<sup>73</sup> Ebd. (p. 30, v. 65-8): „[...] potentiae insensibiles nullo modo redeunt super se ipsas quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere.“

Thomas eine metaphysische Analyse der Erkenntnisfähigkeit im Rahmen der hierarchischen Intellektswesen aus. Während Gott und Engel *per essentiam* sich selbst und den eigenen Erkenntnisakt erkennen können, kann der menschliche Intellekt nur *per actum* sich selbst und über den auf ein Objekt abgezielten primären Akt sekundär den eigenen Erkenntnisakt erkennen. Bei dem menschlichen Intellekt steht sein Erkenntnisakt in der Mitte zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten (*actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum*).<sup>74</sup> Zur Gewinnung der Erkenntnis muss bei ihm eine Art Reflexion oder Rückkehr stattfinden, da der Verstand die Wahrheit insofern erkennt, dass er sich über sich selbst zurückbeugt (*secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur*).<sup>75</sup> Demgemäß ist die Antwort auf die erste Frage offensichtlich.

Die anderen zwei Fragen können zusammen behandelt werden. In seinem Aufsatz hat Szaif die vorangehenden Passagen sowie Themen behandelt und vertritt folgende Meinung:

Eine Diskrepanz zwischen der Antwort in *De ver.* 10, 8 und der in *S. Th.* I, 87, 1 liegt darin, daß gemäß ersterem Text die aktuelle partikulare Selbsterkenntnis der Seele *per actus suos* erfolgt, die *apprehensio* des eigenen Wesens dagegen *per species quas a sensibus astrahimus*, während, gemäß dem zweiten Text, die Abstraktion von *species* im Intellekt für beide Formen von Selbsterkenntnis Voraussetzung ist. Dahinter steckt aber letztlich keine systematische Unvereinbarkeit, vielmehr entsteht diese Komplikation dadurch, daß der Artikel in *De ver.* [...], eine breitere Perspektive einnimmt, insofern er unter die primären Akte, auf denen die Reflexion aufbauen kann, auch Akte der Sinnlichkeit u.a. mit einbezieht, während der entsprechende Artikel in der *S. Th.* sich auf den Intellekt und seine Selbsterfahrung in Akten des *intelligere* beschränkt, die natürlich immer die Abstraktion einer intelligiblen *species* voraussetzen, ohne daß damit die in diesem Punkt breitere Perspektive von *De ver.* systematisch ausgeschlossen würde.<sup>76</sup>

Unter Berücksichtigung der anthropologischen und erkenntnistheoretischen Perspektive stellt er zwei entscheidende Einschränkungen fest. Die eine lautet: „Die primären kognitiven Akte des Intellekts setzen immer ein Moment der Rezeptivität und intentionalen Ausrichtung auf Sinnlich-Konkretes und dessen erkennbare Gehalte voraus, die reflexiven Akte müssen hierauf aufbauen und können deshalb gegenüber dem Bezug auf das Sinnlich-Konkrete nicht autark sein.“<sup>77</sup> Obwohl er Verständnis für die augustinische These hat, behauptet er dennoch, dass sich dieses latente Wissen lediglich freilegen lässt (Einschränkung zwei). Hierbei kommt er zu seinem Ergebnis: „Wenn aber die an erster Stelle genannte Einschränkung zutrifft, daß der menschliche Geist primär bei den äußeren Objekten ist, sich also nicht ursprünglichste Objekt

---

<sup>74</sup> Vgl. *Q.D.De ver.*, q. 1, a. 9, co. (ed. cit., p. 29, v. 49-51).

<sup>75</sup> Ebd. (v. 31-33).

<sup>76</sup> Szaif (1999), S. 333, Anm. 23.

<sup>77</sup> Ebd., S. 336. Vgl. auch S. 327.

ist, dann ist diese Rede von seiner Selbstgegenwart letztlich nur eine irreführende Metaphorik.“<sup>78</sup>

Seine Interpretation ist problematisch. Wäre Szaifs Behauptung richtig, dass die Rede von einer Selbstgegenwart eine irreführende Metaphorik sei, ergibt sich direkt die Frage, warum Thomas trotzdem die *praesentia mentis* in *STh* aufrechterhält. Anhand der Abbildung 4.1 und der problematischen Interpretation Szaifs wird sich nun den zwei Fragen zugewendet.

Gemäß Szaif liegt die hauptsächliche Diskrepanz zwischen den zwei Texten darin, dass die Abstraktion von Spezies im Intellekt Voraussetzung für beide Formen der Selbsterkenntnis in *STh* ist. Die Behauptung kann jedoch nicht wahr sein. Hier kann die partikuläre Selbsterkenntnis (PS) als Gegenargument aufgeführt werden:

[PS<sub>1</sub>]: Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato **percipit** se habere animam intellectivam, ex hoc quod **percipit** se intelligere.

[PS<sub>2</sub>]: Nam ad primam cognitionem de mente habendam, **sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam**. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam.

Aus den obigen zwei Textstellen wird ersichtlich, dass es keine spezifische Erkenntnis, wie die Abstraktion von Phantasiebildern, sondern einfach die perzeptive Wahrnehmung betrifft. In dieser Situation handelt es sich um die Daseinserkenntnis der Seele (*quod est*).

Wenn die Abbildung 4.1 betrachtet wird, ist zu erkennen, dass es dort um eine wissenschaftliche Bestätigung des eigenen Erkennens geht. Es handelt sich um die Wesenserkenntnis des eigenen Erkenntnisaktes und Verstandes (*quid est*). Der Mensch kann nicht durch sein geistiges Wesen sein Erkennen der eigenen Akte des Intellekts erfassen. Er erkennt sein eigenes Erkennen nur insofern er zuerst eine Einsicht von einem Gegenstand hat. Ohne wirkliche Einsicht von etwas kann eine Person nicht erkennen, was wissen oder einsehen bedeutet. Durch eine wirkliche Dingerkenntnis kommt dann das reflexive Wissen von seinem eigenen Erkennen und Verstand zustande. Ohne dass er die thomanische Intention korrekt versteht (warum Thomas das augustinische Erbe behalten lässt) und ohne dass er die Unterscheidung zwischen Daseinserkenntnis und Wesenserkenntnis von der Seele erfasst, hat Szaif eine solche problematische Meinungen gebildet.

Schließlich werden zwei Bemerkungen angeführt. Erstens hat Thomas selbst das aristotelische und proklische Modell zusammen in der Bestimmung der Wesenserkenntnis der Habitus in *Q.D.*

---

<sup>78</sup> Ebd., S. 336-7.



*De ver.* verwendet.<sup>79</sup> Dies passt ebenfalls zu der Abb. 4.1. Zweitens tritt die entscheidende Frage auf: Inwiefern kann behauptet werden, dass die Erkenntnisakte je meine Denkakte sind? Wie kann ein kognitiver Aufstieg von einem primären zu einem sekundären Akt in einer konkreten Situation erfolgen? Nur das augustinische Modell von der Selbstgegenwart des Geistes ermöglicht den kognitiven Aufstieg.<sup>80</sup> Dies ist auch der Grund dafür, warum Thomas von Anfang (*Super I Sent.*) an bis zum Ende (*STh*) das augustinische Erbe von *praesentia mentis* beizubehalten zu versucht.

### 4.3 Andere relevante Themen in Bezug auf die Selbsterkenntnis

#### 4.3.1 Das Erkennen und die Selbsterkenntnis der Menschenseele im Zustand der Leiblosigkeit (q. 89, a. 1-2)

In den Quaestionen 75-88 untersucht Thomas die Natur des Menschen im Zustand dieses Lebens, nämlich im Zusammensetzung von Leib und Seele. In der Quaestio 89 widmet Thomas seine Aufmerksamkeit besonders der Natur des Menschen im Zustand der vom Körper getrennten Seele nach dem Tod. Die Quaestio 89 befasst sich mit der Erkenntnis der getrennten Seele. Sie verteilt sich insgesamt auf acht Artikel.<sup>81</sup> Dabei wird nicht auf die Darstellung der gesamten Thematik, sondern auf die weiteren nützlichen Einsichten über die Natur des Verstandesaktes und die Selbsterkenntnis im Hinblick auf das Getrenntsein des Menschen eingegangen. Dafür reicht eine kurze Betrachtung der ersten zwei Artikel aus.

Der erste Artikel handelt von der Frage, ob die vom Leib getrennte Seele erkennen kann.<sup>82</sup> Zu Beginn ruft die Fragestellung ein Dilemma hinsichtlich der Vereinigung von Körper und Seele hervor. Wenn einerseits der Seele die körperliche Gebundenheit zufällig ist und sie nach der Befreiung vom körperlichen Hindernis die Intelligiblen direkt erkennen kann, wie die Platoniker behaupten, führt es zu einer Verlegenheit. Die Vereinigung wäre somit nicht zugunsten der Seele, sondern zugunsten des Körpers. Dies ist für Thomas allerdings sinnlos, da

---

<sup>79</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 9, co. (ed. Leon., t. 22/2, p. 328, v. 179-209), und bes. (v. 202-9): „unde actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur et deinde redit ad actum suum cognoscendum, et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis: non enim comparantur ad intellectum ut obiecta prima, sed ut ea quibus in obiectum feratur.“

<sup>80</sup> Ohne die dahinter versteckte augustinische Grundlage zu identifizieren, verweisen Perler / Schierbaum (2014: 76) dennoch auf den Kernpunkt: „Es genügt, dass der aktive Intellekt als Mittel der Selbsterkenntnis (als *id quo*) vorhanden ist, er muss nicht selbst zum Gegenstand der Selbsterkenntnis (zum *id quo*) werden.“

<sup>81</sup> Vgl. *STh* I, q. 89, pr. (ed. Leon., t. 5, p. 370a): „Deinde considerandum est de cognitione animae separatae. Et circa hoc quaeruntur octo.“ Zur Einführung, vgl. Wippel (2002). Zur Darstellung der Quaestio 89 hat Wippel diese mit der *Q.D. De an.*, q. 15-20 verglichen. Vgl. dazu ebd., S. 128-40. Vgl. Gardeil (1956), S. 185-8; Putallaz (1991), S. 277-9.

<sup>82</sup> Ebd., pr. (p. 370a): „Primo: utrum anima separata a corpore possit intelligere.“; a. 1 (p. 370-1).

der Stoff der Form wegen ist.<sup>83</sup> Wenn andererseits die Vereinigung für die Seele natürlich ist und nach dem Tod ihre Natur unverändert bleibt, ergibt sich daraus, dass die Seele im getrennten Zustand nichts erkennen kann, da ihr keine Vorstellungsbilder zur Verfügung stehen.<sup>84</sup> Um diese Schwierigkeit aufzuheben, stützt sich Thomas auf das von ihm nicht selten verwendete metaphysische Theorem: Die Tätigkeitsweise eines jeden Dinges richtet sich nach dessen Seinsweise (*modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius*). Demgemäß bemerkt Thomas ausdrücklich zweierlei: Erstens bleibt die Natur der Seele unveränderlich sowohl im Verbundensein als auch im Getrenntsein. Zweitens ist die Seele mit dem Körper nicht zufällig, sondern aufgrund der Wesensbestimmung seiner Natur (*per rationem suae naturae*) vereint. Hinsichtlich der Anfangsfrage kommt Thomas zu zwei Schlüssen: (1) Gemäß dem Seinsmodus im Verbundensein kommt der Seele der Erkenntnismodus durch die Hinwendung zu den Vorstellungsbildern zu. Im Seinsmodus des Getrenntseins kommt ihr dann der Erkenntnismodus durch die Hinwendung zum schlechthin Intelligiblen zu, sowie die anderen getrennten Wesen.<sup>85</sup> (2) Während der Erkenntnismodus durch die Hinwendung zu den Vorstellungsbildern von Thomas als natürlich (*naturalis*) betrachtet wird, ist dagegen die Erkenntnisweise im getrennten Zustand außerhalb der Natur (*praeter naturam*), da das Getrenntsein vom Leib außer der Wesensbestimmung ihrer Natur (*praeter rationem suae naturae*) liegt.<sup>86</sup> Am Schluss lässt sich zusammenfassen: Die Seele ist zu ihrem Vorteil mit dem Körper vereinigt und erkennt durch die Hinwendung zu den Vorstellungsbildern. Trotzdem kann sie getrennt sein und einen anderen Erkenntnismodus haben.<sup>87</sup> Dies geschieht vor allem durch den Einfluss (*influentia*) des göttlichen Lichtes.<sup>88</sup> Als Randbemerkung muss eine theologische Voraussetzung des Thomas beachtet werden. Aertsen zufolge sei für Thomas die Abhängigkeit des Verstandes von den sinnlichen

---

<sup>83</sup> Ebd., a. 1, co. und bes. (370b): „Sed secundum hoc, non esset anima corpori unita propter melius animae, si peius intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso.“

<sup>84</sup> Ebd.: „Si autem ponamus quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animae per mortem corporis non mutetur, videtur quod anima naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei praesto phantasmata ad quae convertatur.“

<sup>85</sup> Ebd. (370b-371a): „Animae igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt: cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis.“

<sup>86</sup> Ebd. (371a): „Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri: sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum naturam suam.“

<sup>87</sup> Ebd. (371b): „Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.“

<sup>88</sup> Ebd., ad 3: „per species ex influentia divini luminis participatas“. Vgl. auch ebd., a. 3, co. (377a): „sicut supra dictum est, anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et angeli.“

Vorstellungsbildern nicht eine Folge des „gefallenen“ Zustandes des Menschen, sondern sein natürlicher *status*. Gegenüber Scotus betone Thomas die Endlichkeit der Vernunft als die natürliche Konsequenz der menschlichen Seinsweise, die durch die substanzielle Einheit von Geist und Körper gekennzeichnet sei.<sup>89</sup> Diese Meinung wird auch durch die dieser Arbeit zugrunde liegende Diskussion bestätigt.

Der zweite Artikel diskutiert, ob die getrennte Seele die separaten Substanzen erkennt.<sup>90</sup> Es ist auffallend, dass Thomas zu Beginn seiner Antwort die augustinische Belegstelle in *De Trinitate* 9.3 wieder aufgreift. Diese wird im Eingangsargument der vorangehenden Quaestio 88 verwendet, um zu beweisen, dass der Geist im gegenwärtigen Zustand durch sich selbst die immateriellen Substanzen erkennen könne.<sup>91</sup> Es gibt, bemerkt Thomas, einige Philosophen, die meinen, dass das Wissen von der Seele als ein gewisses Prinzip für die Erkenntnis der getrennten Substanzen dienen könne. Thomas selbst akzeptiert, dass aufgrund der Selbsterkenntnis der Seele zu einer gewissen Erkenntnis der immateriellen Substanzen gelangen werden kann, sie aber keineswegs eine vollkommene Erkenntnis ist.<sup>92</sup> In der vorliegenden Stelle wählt Thomas dieselbe Belegstelle als seinen Ausgangspunkt. Unter Berufung auf das augustinische Diktum „Unser Geist empfängt die Erkenntnis der unkörperlichen Dinge durch sich selbst“ erhebt sich die Bedeutung der Selbsterkenntnis zur Erkenntnis anderer abgetrennter Substanzen.<sup>93</sup> Die Selbsterkenntnis der Seele ist ein

---

<sup>89</sup> Vgl. Aertsen (2007b), S. 100.

<sup>90</sup> *STh* I, q. 89, pr. (p. 370a): „Secundo: utrum intelligat substantias separatas.“; ebd., a. 2 (p. 374-5).

<sup>91</sup> Vgl. ebd. q. 88, a. 1, arg. 1 (p. 364a): „Videtur quod anima humana, secundum statum vitae praesentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas. Dicit enim Augustinus, in IX *de Trin.*: *Mens ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam*. Huiusmodi autem sunt substantiae immateriales. Ergo mens substantias immateriales intelligit.“ Dieses gleiche Argument wurde in *ScG* III, c. 46 im Kontext der Erkenntnisfähigkeit des Menschen von den separaten Substanzen diskutiert.

<sup>92</sup> Ebd., ad 1 (365b-366a): „Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophos dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere: non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam.“ Vgl. auch die ausführliche Antwort in *ScG* III, c. 46 (ed. Leon., t. 14, p. 123b): „Sic ergo et de substantiis separatis anima, cognoscendo seipsam, cognoscit *quia sunt*: non autem *quid sunt*, quod est earum substantias intelligere. Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret. Unde et scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus. Non autem oportet quod, si per scientias speculativas possumus pervenire ad sciendum de anima quid est, quod possimus ad sciendum *quod quid est* de substantiis separatis per huiusmodi scientias pervenire: nam intelligere nostrum, per quod pervenimus ad sciendum de anima nostra quid est, multum est remotum ab intelligentia substantiae separatae. Potest tamen per hoc quod scitur de anima nostra quid est, perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum: quod non est earum substantias intelligere.“

<sup>93</sup> Vgl. *STh* I, q. 89, a. 2, co. (p. 375a): „Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in IX *de Trin.*: *Mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit*, idest cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est. Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias substantias separatas.“ Vgl. Augustinus, *trin.*, 9.3.3 (CCSL 50, p. 296, v. 16-18): „Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit sic incorporearum per semetipsam.“

grundlegendes Charakteristikum eines Geistwesens. Sie ereignet sich in zwei Modi, aber auf verschiedene Weise. Im Modus der körperlichen Gebundenheit verhält sich ihre Erkenntnis- und Selbsterkenntnisweise wie folgt:

Es ist gesagt worden, dass die Seele, solange sie mit dem Körper vereinigt ist, durch ihre Hinwendung zu den Vorstellungsbildern (*convertendo se ad phantasmata*) erkennt. Deshalb kann sie sich selbst nur insofern erkennen, als sie durch die von Vorstellungsbildern abstrahierten Spezies zu einem aktuellen Erkennen kommt. So erkennt sie nämlich sich selbst durch ihren Akt, wie früher [Q. 87, a. 1] behauptet wurde.<sup>94</sup>

Hier ist die Erkenntnisweise der Seele im irdischen Zustand als *convertendo se ad phantasmata* und ihre Selbsterkenntnisweise als *per actum* bezeichnet worden. Durch diesen Auszug wird weiter darauf hingewiesen, dass die Bestimmung der menschlichen Selbsterkenntnis in Q. 87, a. 1 eine anthropologische Grundlage hat.<sup>95</sup> Die menschliche Erkenntnis ist immer auf die notwendige Vermittlung der sinnlichen Wahrnehmung angewiesen. Wenn aber die Seele vom Körper abgeschieden ist, dann befindet sich eine neuartige Erkenntnis- und Selbsterkenntnisweise, wie im Folgenden aufgezeigt wird:

Wenn sie aber vom Leib getrennt ist, wird sie erkennen nicht durch ihre Hinwendung zu den Vorstellungsbildern, sondern durch ihre Hinwendung zu dem, was an sich intelligibel ist. Daher wird sie sich selbst durch sich selbst erkennen.<sup>96</sup>

Im Modus des körperlichen Getrenntseins erhält die Seele eine neue Erkenntnisweise als *convertendo se ad secundum se intelligibilia* und eine neuartige Selbsterkenntnisweise als *per seipsam*. In *Q.D.De an.*, q. 17 präzisiert Thomas weiter, dass die getrennte Seele nun die Gattung der separaten Geistwesen belegt und ihre Erkenntnis- und Selbsterkenntnisweise als *per essentiam*, wie bei den Engeln, besitzt.<sup>97</sup> Der Veränderung der Seinsweise folgend geht die

---

<sup>94</sup> Ebd. (375a): „Dictum est autem quod quandiu anima corpori st unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere nisi inquantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatis abstractam: sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra dictum est.“ Vgl. auch *Q.D.De an.*, q. 17, co. (ed. Leon., t. 24/1, p. 149, v. 114-24): „Hoc autem quod animae separate substantias separatas utcumque cognoscant rationabiliter accidit. Manifestum est enim quod anima humana corpori unita aspectum habet ex unione corporis ad inferiora directum. Vnde non perficitur nisi per ea que ab inferioribus accipit, scilicet per species a phantasmatis abstractas. Vnde neque in cognitionem sui ipsius, neque in cognitionem aliorum devenire potest, nisi in quantum ex predictis speciebus manuducitur, ut supra dictum est.“

<sup>95</sup> Der klassische Ort für die thomanische Erkenntnislehre, vgl. *STh I*, q. 84, a. 7.

<sup>96</sup> Vgl. *STh I*, q. 89, a. 2, co. (p. 375a-b): „Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quae sunt secundum se intelligibilia: unde seipsam per seipsam intelliget.“

<sup>97</sup> Vgl. *Q.D.De an.*, q. 17, co. (ed. Leon., t. 24/1, p. 150, v. 124-35, 142-5): „Set quando iam anima erit a corpore separata aspectus eius non ordinabitur ad aliqua inferiora, ut ab eis accipiat, set erit absolutus, potens a superioribus substantiis influentiam recipere sine inspectione phantasmatum — que tunc omnino non erunt —; et per huiusmodi influentiam reducetur in actum. Et sic se ipsam cognoscet directe, suam essentiam intuendo, et non a posteriori sicut nunc accidit. Sua autem essentia pertinet ad genus substantiarum separatarum intellectualium, et eundem modum subsistendi habet, licet sit infima in hoc genere [...] ita etiam anima separate, intuendo directe essentiam

Selbsterkenntnis *per actum* zur der Selbsterkenntnis *per essentiam* über. Daraus folgert Thomas, dass die separate Seele von den anderen separaten Seelen eine vollkommene Erkenntnis, von den Engeln aber eine unvollkommene und mangelhafte Erkenntnis besitzt.<sup>98</sup> Zusammenfassend lässt sich durch Wippel (2002: 134) feststellen, dass Thomas der getrennten Seele ein direktes und intuitives Wissen über sich zuordnet, was er ihr in ihrem verkörperten Zustand nicht zugesteht.

Hiermit ergeben sich Uneinigkeiten zwischen den Thomisten. Einige behaupten, dass die abgeschiedene Seele sich selbst unmittelbar durch ihr Wesen ohne jegliche Spezies erkennen kann.<sup>99</sup> Dagegen meinen Lambert und Constantin Gutberlet, dass sowohl die Selbsterkenntnis als auch die im Leben erworbenen Kenntnisse der Einwirkung Gottes bedürfen, um diese ins aktuelle Bewusstsein zu überführen.<sup>100</sup> Daraus ergeben sich folgende Fragen: Wann und wie kommt diese neuartige Selbsterkenntnisweise zustande? Braucht sie zur Aktualität eine göttliche Illumination? Sind die Selbsterkenntnisweisen in beiden Zuständen ganz unterschiedlich? Darauf kann in dieser Arbeit nicht vollständig eingegangen werden. Folgende Beobachtungen sind allerdings als bemerkenswert anzusehen:

- (1) In Thomas Ausführungen in Quaestioen 87, 88 und 89 ist die augustinische These von der Selbstgegenwärtigkeit der Seele von Belang. Im zweiten Artikel der Quaestio 89 bietet Augustins These in Thomas' Darlegung einen Anhaltspunkt.
- (2) Die Bedeutung der Geistigkeit und der Selbstgegenwart des Geistes ist in der Interpretation von Lambert und Gutberlet völlig übersehen. Ihre Auslegung zu den thomanischen Texten sind einseitig und befangen.
- (3) Im Zustand der Getrenntheit bleibt die Natur der Seele erhalten.<sup>101</sup> Bezüglich der im Leben erworbenen Habitus und Spezies behauptet Thomas, dass die erworbenen Habitus und geistigen Spezies in der getrennten Seele bleiben<sup>102</sup> und das im irdischen

---

*suam, cognoscet substantias separatas secundum influentiam receptam ab eis, uel a superiori causa, scilicet Deo.*“ (k.g.v.m.)

<sup>98</sup> Vgl. ebd. und bes. (375b): „Modus autem substantiae animae separatae est infra modum substantiae angelicae, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum. Et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet; de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animae separatae. De cognitione autem gloriae est alia ratio.“ Vgl. auch *Q.D.De an.*, q. 17, co. (ed. cit., v. 145-9): „Non tamen ita perfecte cognoscet substantias separatas naturali cognitione sicut ipsae cognoscunt se inuicem, eo quod anima est infima inter eas, et infimo modo recipit intelligibilis luminis emanationem.“

<sup>99</sup> Nach Lambert (2007:271f.) vertreten Domingo Bañez, Garrigou-Lagrange, John Wippel und Johannes von St. Thomas, usw. die Meinung.

<sup>100</sup> Vgl. Lambert (2007), S. 270-4, über seine Meinung vgl. bes. S. 273f.: „Thomas might have avoided these embarrassing aberrations and inconsistencies if he had simply acknowledged that the separated soul knows itself through the act of receiving species from higher substances, in correspondence to what it does in its embodied state.“ Vgl. auch Gutberlet (1903), S. 132f, und 137f.

<sup>101</sup> Vgl. *Super III Sent.*, d. 31, q. 2, a. 4, co. (ed. Moos, p. 997): „In anima ergo separata a corpore remanebit natura animae, sed non remanebit unio ad corpus in actu.“

<sup>102</sup> Vgl. dazu *STh I*, q. 89, a. 5-6.

Leben erworbene Wissen in Aktualität bleibt.<sup>103</sup>

- (4) Wenn die vorherige Beobachtung eintritt, gilt dies insbesondere für die naturmäßige Selbstgegenwärtigkeit des Geistes. Die Geistigkeit der Seele bleibt in beiden Fällen, aber auf verschiedene Weisen erhalten. In der substanziellen Einigung von Körper und Seele bleibt diese geistige Gegenwärtigkeit habituell und kraft dieser ist die Seele imstande, die eigenen Akte und das eigene Dasein wahrzunehmen. Wenn die Seele vom Körper getrennt ist, dann wird diese natürliche Selbstgegenwart offensichtlicher, da sie von Natur aus unabhängig von Sinnlichkeit und Abstraktion ist.
- (5) In der Seele befindet sich keine zwei Formen, sondern nur eine Form, die ihr Wesen ist. Durch ihr Wesen ist sie Geist (*spiritus*) und durch ihr Wesen ist sie Form des Körpers.<sup>104</sup> Die Geistseele ist Geist, insofern sie die materielle Bestimmung übersteigt.<sup>105</sup> Aber die gleiche Geistseele ist nicht nur Geist, sondern auch Form eines Körpers. „Mittels ihrer ist der Mensch nicht nur Mensch, sondern auch ein Sinnenwesen, ein Lebewesen.“<sup>106</sup> Daher wird in dieser Einheit des Menschen nicht nur das sinnliche, sondern auch das geisthafte Erkennen deutlich. Wenn die Geistseele von ihrem Körper getrennt ist, bleibt natürlich ihre geisthafte Natur erhalten.

#### **4.3.2 Die ersten Begriffe und Prinzipien als *habitus naturalis* und ihr Verhältnis zu der menschlichen Subjektivität**

Das Verhältnis zwischen den Transzendentalien und der Subjektivität wird aufgrund folgender Perspektive überleget.

##### **4.3.2.1 Die Bedeutung der Erstbegriffe als *habitus naturalis* und die Bestimmung des Intellekts als *habitus principiorum***

Wie im letzten Kapitel (§3.5.2) dargestellt wurde, vertritt Thomas eine dreifache Auffassung des Habitus: Ein erworbener, ein eingegebener und ein eingegossener Habitus (*habitus acquisitus, inditus, infusus*). Der eingegebene Habitus kann dabei auch die natürliche

---

<sup>103</sup> Vgl. *STh I*, q. 89, a. 6, co. und bes. (p. 381b): „Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eundem modum.“

<sup>104</sup> Vgl. *Q.D.De ver.*, q. 16, a. 1, ad 13 (ed. Leon., t. 22/2, p. 506, v. 406-10): „non enim in anima sunt duae formae sed una tantum quae est eius essentia, quia per essentiam suam spiritus est, et per essentiam suam forma corporis est, non per aliquid superadditum.“

<sup>105</sup> Vgl. *Q.D.De spir. creat.*, a. 2, ad 4 (ed. Leon., 24/2, p. 30, v. 344-9): „anima [...] in quantum attingitur a corpore est forma, in quantum uero superexcedit corporis proportionem dicitur spiritus uel spiritualis substantia.“

<sup>106</sup> Vgl. ebd., a. 3, co. (p. 44, v. 393-6): „Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, set animal et uiuum et corpus et substantia et ens.“ Vgl. dazu auch Fetzer (1975), S. 110, 153.

Erkenntnis (*cognitio naturalis*) und der natürliche Habitus (*habitus naturalis*) heißen. Die *notitia mentis* und die ersten Prinzipien, wie mehrmals dargestellt wurde, werden von Thomas der Kategorie des natürlichen Habitus zugerechnet.<sup>107</sup> Sie erfolgen weder durch Erwerbung, wie beim *habitus infusus*, noch durch einen neuartigen Zustand in der Gnade, wie beim *habitus infusus*.

Der Begriff *habitus naturalis* ist bei Thomas meisten auf zwei Themen, nämlich auf die Verstandeseinsicht der Prinzipien (*intellectus principiorum*) und auf die Synderesis (*synderesis*) bezogen.<sup>108</sup> Hier wird sich nur auf den theoretischen Bereich von der Einsicht der Prinzipien und auf die transzendentalen Begriffe konzentriert.

Für Thomas werden die Prinzipien durch einen natürlichen Habitus erkannt, und zwar durch den Intellekt.<sup>109</sup> Wie der eingegossene Habitus in der Wiederherstellung, also in der Gnade, eingegossen ist, ist der natürliche Habitus, wie die Einsicht der Prinzipien in der Schöpfung, gegeben. Die beide Habitus haben eine Gemeinsamkeit in der Aktualisierung und der Determination. Die Einsicht der Prinzipien wird durch die Sinneswahrnehmung (*per sensum*) aktualisiert und determiniert. Dies geschieht durch die wirkende Kraft des Verstandeslichtes. Dagegen wird der erworbene Habitus durch die Ausübung (*per actum*) gekennzeichnet.<sup>110</sup>

Ein Merkmal der Prinzipienerkenntnis ist, dass sie für den menschlichen Geist sofort auf natürliche Weise bekannt wird und ohne Eifer sowie Untersuchung erfolgt.<sup>111</sup> Das Wissen der

---

<sup>107</sup> Die wichtigen drei Belegstellen sind: *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, co. (ed. Leon., t. 22/2, p. 322, v. 295-310): „Si vero consideretur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad iudicium quo sententiamus ita esse [...] sic notitia animae habetur inquantum [...], ut Augustinus dicit IX De Trinitate. Hanc autem inviolabilem veritatem <intuemur> in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa, inquantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes.“; *ScG III*, c. 46, n. 4 (ed. Leon., t. 14, p. 122b): „Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis: sicut principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. [...] In his autem quae sunt naturaliter nota, nullus potest errare: in cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat.“; *STh I*, q. 87, a. 1, ad 1 (ed. Leon., t. 5, p. 356a): „mens seipsam per seipsam novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum: ipsa enim est quae cognoscitur [...]. Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter: vel quia per nihil aliud in eius notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota.“

<sup>108</sup> Zur Diskussion der beiden Begriffe, vgl. *Q.D. De ver.*, q. 16, a. 1; *STh I*, q. 79, a. 12. Nach dem Suchbegriff „habitu\* natural\*“ in Library of LatinTexts-Series A ergeben sich 46 Angaben. Zur Synderesis bei Thomas, vgl. Schwartz (2001); Renz (1911). Zum Habitusbegriff, vgl. auch Kent (2002); Inagaki (1987); Inagaki (1981). Zur nützlichen Orientierung, vgl. Christianson (1988); Darge (2018) und Darge (1996). Vgl. auch Thomas-Lexikon: Art. *intellectus*, f) Vernunftseinsicht. Der Terminus „*intellectus principiorum*“ ergibt sich aus  $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\omega}\nu$  von Aristoteles (*Eth. Nic.*, VI, 6, 1141a 7-8).

<sup>109</sup> *Super III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 3, ad 3 (ed. Moos, p. 715): „principia speculativa cognoscuntur per alium habitum naturalem quam conclusiones, scilicet per intellectum; conclusiones vero per scientiam.“

<sup>110</sup> Ebd., q. 3, a. 2, ad 1 (p. 747-8): „habitus infusus similis est habitui innato; quia sicut naturalis habitus datur in creatione, ita infusus in reparatione. Naturalis autem habitus, sicut intellectus principiorum, indiget ut cognitio determinetur per sensum, quo acquisitus non indiget; quia dum acquiritur, per actum determinationem recipit. [...] sicut habitus principiorum dicitur acquiri per sensum quantum ad distinctionem principiorum, non quantum ad lumen quo principia cognoscuntur.“ Vgl. auch Krause (2012), S. 217-8.

<sup>111</sup> Thomas, *De virtut.*, q. 1, a. 8, co. (ed. Odetto, p. 727b): „quorum [intelligibilia] quaedam statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio et inquisitione: et huiusmodi sunt principia prima.“ Vgl. *Quodl.* VIII, q. 2, a. 2, co. (ed. Leon., t. 25/1, p. 18, v. 46-7, 65-7): „Insunt enim nobis naturaliter quedam prima principia complexa ab omnibus nota [...] Et similiter etiam in intellectu insunt nobis naturaliter quedam conceptiones ab

Prinzipien hängt von keiner Bedingung oder Voraussetzung ab.<sup>112</sup> Es wird auch nicht mittels einer Beweisführung gewonnen, sondern kommt gleichsam durch die Natur, die dieses Prinzip innehat, gleichsam dass dieses Prinzip von Natur aus erkannt wird, und nicht durch Erwerbung zustande.<sup>113</sup> In *Q.D. De ver.*, q. 11, a. 1 behauptet Thomas, dass im Menschen gewisse Keime von Wissenschaften (*semina scientiarum*) präexistieren.<sup>114</sup> Die ersten Begriffe, seien es einfache Begriffe, wie Seiendes, Eines und dergleichen oder seien es zusammengesetzte Begriffe, wie die Prinzipien (*dignitates*), sind uns von Natur aus eingegeben und gleichsam die Keime sowie die keimhaften Gründe aller nachfolgenden Erkenntnisse.<sup>115</sup> Nach Aertsen (1996: 173f.) ist bei Thomas ein doppelter Charakter hinsichtlich der Entstehung der Erstbegriffe zu finden: Ein innatistisches Moment und ein abstraktives Moment. In ersterer Auffassung sind Erstbegriffe naturhaft (*naturaliter*) erkannt. Diese sind in der Seele eingegeben (*indita* oder *innata*) und deshalb gehören sie zum natürlichen Habitus.<sup>116</sup> In letzterer Auffassung wird die Abhängigkeit von der Sinneswahrnehmung hervorgehoben. Die Erstbegriffe werden im Lichte des tätigen Verstandes, mittels der von den sinnenfälligen Dingen, abstrahiert.<sup>117</sup> Durch die Abstraktion werden diese in der Sinneswahrnehmung erfasst.<sup>118</sup>

---

omnibus note, ut entis, unius, boni et huiusmodi.“; *Super Boet. De trin.*, q. 6, a. 4, co. (ed. Leon., t. 50, p. 170, v. 96-118).

<sup>112</sup> Vgl. Thomas, *In Met.*, IV, lect. 6, n. 598 (ed. Spiazzi, p. 167a): „Secunda conditio est ut sit «non conditionale», idest non propter suppositionem habitum, sicut illa, quae ex quodam conducto ponuntur.“

<sup>113</sup> Ebd., n. 599: „ut [principium] non acquiratur per demonstrationem, vel alio simili modo; sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur, et non per acquisitionem.“

<sup>114</sup> *Q.D. De ver.*, q. 11, a. 1, co. (ed. Leon., t. 22/2, p. 350, v. 266-7): „praexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus.“

<sup>115</sup> Ebd. (v. 270-5): „[primae conceptiones] sive sint complexa sicut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis et unius et huiusmodi quae statim intellectus apprehendit; in istis autem principiis universalibus omnia sequentia includuntur sicut in quibusdam rationibus seminalibus.“; ebd., ad 5 (p. 352, v. 408-11): „universales conceptiones quarum cognitio est nobis naturaliter indita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum.“ Des Weiteren, vgl. Schneider (1930), S. 15-6; Renz (1911), S. 112-6 („Begriff der ratio seminalis“).

<sup>116</sup> Vgl. *STh I*, q. 79, a. 12, co. (ed. Leon., t. 5, p. 279b-280a): „Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet in *VI Ethic.* Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. [...] Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.“ Vgl. auch *Q.D. De ver.*, q. 16, a. 1, co. (ed. cit., p. 504, v. 220-57); *Super II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, ad 3 (ed. Mand., t. 2, p. 591); ebd., q. 2, a. 3, co. und bes. ad 5 (p. 611): „habitus naturalis nunquam amittitur, sicut patet de habitu principiorum speculativorum, quem semper homo retinet.“; *Super III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2, ad 1 (ed. Moos, p. 748); *STh I-II*, q. 51, a. 1, co. (ed. Leon., t. 6, p. 325b): „Secundum quidem naturam speciei, ex parte ipsius animae: sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectualis, convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte: et simile est in ceteris.“

<sup>117</sup> *Q.D. De ver.*, q. 11, a. 1, co. (ed. cit., p. 350, v. 267-9): „primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas.“;

<sup>118</sup> Vgl. *STh I-II*, q. 51, a. 1, co. (ed. Leon., t. 6, p. 325b-326a): „Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatis acceptas. Et propter hoc Philosophus, in fine *Posteriorum*, ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu.“; *ScG II*, c. 78 (ed. Leon., t. 13, p. 494a): „Quia habitus ille principiorum est acceptus a sensibilibus, ut probat Aristoteles in *II Posteriorum*.“; ebd., c. 83 (p. 523a): „Sed ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur: nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod *totum esset maius parte*; sicut nec caecus natus aliquid percipit de



In *Super Boet. De trin.* erörtert Thomas das doppelte Moment der Prinzipienerkenntnis. Im ersten Schritt seiner Darstellung zeigt er, dass jede theoretische Wissenschaft auf etwas erstes Bekanntes zurückführen muss, das es zu erlernen und aufzufinden nicht braucht, sondern er dessen Kenntnis natürlicherweise besitzt (*notitiam naturaliter habet*). Dies sind die unbeweisbaren Prinzipien der Beweise, wie zum Beispiel „Jedes Ganze ist größer als sein Teil“ oder auch die ersten Verstandesbegriffe, wie der Begriff des Seienden und des Einen.<sup>119</sup> Im zweiten Schritt präzisiert Thomas die Genese der natürlich bekannten Prinzipien. In seiner Präzisierung können drei Aspekte betrachtet werden: Zunächst ist die wirkende Ursache vom Licht des tätigen Verstandes bei der Sichtbarmachung der natürlich bekannten Erstbegriffe zu erkennen.<sup>120</sup> Zweitens ist die wirkliche Sichtbarmachung der Prinzipien notwendigerweise mit der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandeslichtes in den Vorstellungsbildern verknüpft.<sup>121</sup> Drittens werden die Vorstellungsbilder von der Sinneswahrnehmung aufgenommen. Daher liegt der Anfang der Erkenntnis der Prinzipien in der Sinneswahrnehmung und der Erinnerung, wie Aristoteles am Ende der *Zweiten Analytiken* behauptet.<sup>122</sup> Daraus wird offensichtlich, dass die Erkenntnis der ersten Begriffe und Prinzipien das Ergebnis der abstrahierenden Tätigkeit des tätigen Verstandes ist.

---

coloribus.“; ebd., III, c. 41 (ed. Leon., t. 14, p. 104b): „Omnia enim propria principia cuiuscumque scientiae dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accipimus, ut patet in fine *Posteriorum*.“; *Q.D. De an.*, q. 4, ad 6 (ed. Leon., t. 24/1, p. 36, v. 234-7): „Cognitio enim principiorum a sensibilibus accipitur, ut dicitur in fine libri *Posteriorum*. A sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi nisi per abstractionem intellectus agentis.“; ebd., q. 5, co. (p. 43, v. 252-5); *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 13, co. (ed. cit., p. 345, v. 134-6).

<sup>119</sup> *Super Boet. De trin.*, q. 6, a. 4, co. (ed. Leon., t. 50, p. 170, v. 107-18): „unde omnis consideratio scientiarum speculatiuarum reducitur in aliqua prima, que quidem homo non habet necesse addiscere aut inuenire, ne oporteat in infinitum procedere, sed eorum notitiam naturaliter habet. Et huiusmodi sunt principia demonstrationum indemonstrabilia, ut ‘omne totum est maius sua parte’, et similia, in que omnes demonstrationes scientiarum reducuntur, et etiam prime conceptiones intellectus, ut entis, et unius, et huiusmodi, in que oportet reducere omnes diffinitiones scientiarum predictarum.“

<sup>120</sup> Ebd. (v. 123-5): „Huiusmodi autem naturaliter cognita [principia] homini manifestantur ex ipso lumine intellectus agentis, quod est homini naturale.“

<sup>121</sup> Ebd. (v. 125-9): „quo quidem lumine nichil manifestatur nobis nisi in quantum per ipsum phantasmata fiunt intelligibilia in actu: hic enim est actus intellectus agentis, ut dicitur in III *De anima*.“ Vgl. auch Aristoteles, *De an.*, III, c. 4 (430a 14-7). Vgl. auch *STh I*, q. 79, a. 3; ebd., q. 85, a. 1.

<sup>122</sup> Ebd. (v. 129-35): „Phantasmata autem a sensu accipiuntur, unde principium cognitionis predictorum principiorum est ex sensu et memoria, ut patet per Philosophum in fine *Posteriorum*; et sic huiusmodi principia non ducunt nos ulterius nisi ad ea quorum cognitionem accipere possumus ex his que sensu comprehenduntur.“ Vgl. Aristoteles, *Anal. Post.*, II, 100a 3 - 100b 5. Vgl. auch Thomas, *Exp. Post.*, II, c. 20 (ed. Leon., t. 1\*/2, p. 245, v. 206-13): „Et iste modus qui dictus est competit in principiis omnium scienciarum et artium; unde concludit quod neque preexistunt in nobis *habitus* principiorum quasi *determinati* et completi, neque etiam *fiunt* de nouo *ab* aliquibus *notioribus habitibus* preexistentibus, sicut generatur in nobis *habitus* sciencie ex precognitione principiorum, *set* *habitus* principiorum fiunt in nobis *a sensu* preexistente.“; ebd. (p. 246, v. 223-35): „Posset autem aliquis credere quod solus sensus uel memoria singularium sufficiat ab causandum cognitionem intelligibilem principiorum, sicut posuerunt quidam Antiqui, non discernentes inter sensum et intellectum. Et ideo ad hoc excludendum Philosophus subdit quod simul cum sensu oportet presupponere talem naturam anime que *possit pati hoc*, id est que sit susceptiua cognitionis uniuersalis, quod quidem fit per intellectum possibilem, et iterum que possit agere hoc secundum intellectum agentem, qui facit intelligibilia in actu per abstractionem uniuersalium a singularibus.“

Hinsichtlich des Ursprungs des Erstbegriffs vom Seienden ergeben sich verschiedene Interpretationen. Thomas' Verwendungen von *semina scientiarum* und *habitus naturalis* bringen jedoch leicht Fehldeutungen hervor. Aertsen zufolge sind drei Hauptpositionen zu unterscheiden: (1) Wenn die ersten Begriffe von der Sinneserfahrung abhängig sind, dann verlieren sie ihren transzendentalen Charakter (Scotus' Position). (2) Der Begriff des Seienden ist kein Ergebnis der Abstraktion, sondern des Urteils (der existentielle Thomismus: Gilson, Fabro u.a.). (3) Das Wissen vom Seienden und die apriorische Bedingung des Intellekts (De Petter, Maréchal, Donceel u.a.) sind angeboren.<sup>123</sup> Die folgende Diskussion konzentriert sich im Wesentlichen auf die zwei Momente und ihr Verhältnis zur Bedeutung des *habitus naturalis* und des Intellekts als *habitus principiorum*.

Zunächst muss beachtet werden, dass Thomas' Diskussion über die Erstheit des Seienden mit der Rückführung (*resolutio*) unserer Denkinhalte auf das erste Erkannte in Zusammenhang steht.<sup>124</sup> In vorher angeführten Stellen ist hinlänglich gezeigt, dass die ersten Begriffe dem menschlichen Geist naturhaft bekannt sind. Die Unterscheidung zwischen natürlicher und erworbener Erkenntnis drückt einerseits den distinktiven Charakter der Erstbegriffe von anderen Begriffen aus. Andererseits muss die These von der Präexistenz gewisser Keime der Wissenschaften in *Q.D. De ver.*, q. 11, a. 1 nicht als eine Affirmation von einem *a priori*-Charakter der Erstbegriffe verstanden werden, sondern als eine Bejahung von „einer relativen Präexistenz“. <sup>125</sup> In der Quaestio 16 hat Thomas wiederum von natürlichem Habitus gesprochen. Gemäß dem Kontinuitätsprinzip des Ps.-Dionysius, nämlich „die göttliche Weisheit verbindet die Enden der ersten Dinge mit den Anfängen der zweiten“, billigt Thomas, dass der menschliche Geist auch den intellektuellen Erkenntnismodus der Engel besitzt, insofern er unmittelbar (*subito*) und ohne Forschen (*sine inquisitione*) die ersten Prinzipien erkennen kann.<sup>126</sup> Diesbezüglich deutet Thomas jedoch auf den Unterschied hin. Zwar kann der

<sup>123</sup> Zum Bericht der drei Positionen, vgl. Aertsen (1996), S. 174-7; Zur Beurteilung der Positionen, vgl. ebd., S. 177-85. Des Weiteren, vgl. auch Olañeta (2015), S. 101-8.

<sup>124</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 1, a. 1, co. (ed. Leon., t. 22/1, p. 4, v. 95-104): „sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum; illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae.“ Zur Diskussion, vgl. Aertsen (1996), S. 73-84.

<sup>125</sup> Vgl. Aertsen (1996), S. 178: „This statement must not be interpreted as an affirmation of the *a priori* character of the first conceptions, for their pre-existence is a relative pre-existence, namely, with regard to the scientific knowledge which one acquires through inquiry. The principle of science is not *scientia*, but *intellectus*.“ Vgl. auch Tavuzzi (1987), S. 564.

<sup>126</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 16, a. 1, co. (ed. Leon., t. 22/1, p. 504, v. 188-90): „Sicut enim dicit Dionysius in VII cap. De divinis nominibus «divina sapientia coniungit fines primorum principii secundorum».“ Vgl. ebd. (v. 220-30): „Unde et in natura humana in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis, et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive practicae sive speculativae cum principia oporteat esse certiora et stabiliora. Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse cum haec quidem cognitio sit quasi seminarium quoddam totius cognitionis sequentis.“

menschliche Intellekt die Grundbegriffe und Grundsätze unmittelbar und ohne Forschen wie die Engel erkennen, er kann jedoch deren Wahrheit nur durch Empfangen von den Sinnen identifizieren.<sup>127</sup> Daher behauptet Thomas später, dass dieser *habitus naturalis* beim Menschen nicht gänzlich von der Natur (*totaliter a natura*) her stammt.<sup>128</sup> Daraus kann festgestellt werden, dass die Erkennbarkeit des *habitus naturalis* zwar naturhaft bekannt und ohne Forschen sowie schrittweises Vorgehen ist, sie jedoch durch die abstrahierende Tätigkeit des tätigen Intellekts aus der Sinneserfahrung zustande kommt.

Zweitens muss allerdings präzisiert werden, warum die Prinzipienerkenntnis von Thomas als Produkte der Abstraktionstätigkeit des Verstandes gesehen werden kann. In seinem Kommentar zum vierten Buch der *Metaphysik* bemerkt Thomas, dass die Erkenntnis der Transzendentalbegriffe und die Erkenntnis der ersten Prinzipien mit den zwei Tätigkeiten des Verstandes zusammenhängen.

Damit dies offensichtlich wird, muss gesagt werden, dass die Tätigkeit des Verstandes eine zweifache ist. Die eine Tätigkeit ist jene, die die „Washeit“ (*quid est*) erkennt und wird als das Erfassen des Unteilbaren (*indivisibilium intelligentia*) bezeichnet. Die andere Tätigkeit ist jene, mit welcher der Verstand verbindet und trennt. In beiden Tätigkeiten gibt es etwas Erstes. In der ersten Tätigkeit gibt es etwas Erstes, das in den Verstandesbegriff (*conceptio intellectus*) fällt, nämlich das, was ich Seiendes (*ens*) nenne. Vermittels dieser Tätigkeit kann nichts kraft des Geistes begriffen werden, solange das Seiende nicht verstanden worden ist. Weil das Prinzip „Dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein“ von dem Verständnis des Seienden abhängt, so wie das Prinzip „Jedes Ganze ist größer als sein Teil“ vom Verständnis des Ganzen und des Teiles abhängt, ist dieses Prinzip auch von Natur aus das erste in der zweiten Tätigkeit des Verstandes, nämlich der verbindenden und trennenden Tätigkeit. Niemand kann mittels dieser Verstandestätigkeit etwas verstehen, wenn er dieses Prinzip nicht verstanden hat. Ebenso wie das Ganze und Teile nicht verstanden werden können, wenn nicht das Seiende verstanden ist, kann auch das Prinzip ‚Jedes Ganze ist größer als sein Teil‘ nicht verstanden werden, wenn nicht das zuvor genannte festeste Prinzip verstanden ist.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Ebd. (v. 204-11): „Unde et anima humana quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est angelicae naturae, scilicet ut aliquorum cognitionem habeat subito et sine inquisitione, quamvis etiam quantum ad hoc inveniatur angelo inferior, in quantum in his etiam veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo.“

<sup>128</sup> *STh* I-II, q. 51, a. 1, co. (ed. Leon., t. 6, p. 325b): „Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales ita quod sint totaliter a natura. In angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas: quod non competit animae humanae, ut in Primo dictum est. Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes et partim ab exteriori principio.“ Des Weiteren, vgl. auch *STh* I, q. 55, a. 2; ebd., q. 84, a. 3.

<sup>129</sup> Thomas, *In Met.*, IV, lect. 6, n. 605 (ed. Spiazzi, p. 167b): „Ad huius autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividitis. Nec aliquis potest

Thomas' Beweis geht von der aristotelischen These in *De anima* III, 6 aus, dass dem Verstand zwei Tätigkeiten zukommen.<sup>130</sup> Die erste Tätigkeit des Verstandes heißt die einfache Erfassung (*apprehensio*). Durch sie wird die Wesenheit eines konkreten Dinges erfasst. Die zweite Verstandestätigkeit ist das Verbinden und das Trennen (*componenere et dividere*), wodurch Sätze und Urteile gebildet werden. In beiden Tätigkeiten befindet sich ein Erstes. In der ersten Tätigkeit ist das Erste, was der Verstand zuallererst erfasst, Seiendes (*ens*). Die Erfassung des Seienden bedingt alle weiteren Erkenntnisse, sogar die Selbsterkenntnis des Seienden und die Erkenntnis der Prinzipien. In der zweiten Tätigkeit ist das Erste das Widerspruchsprinzip („Dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein“), das von der Erfassung des Seienden abhängt. Aus Thomas' Argument ist ein Begründungsverhältnis leicht zu bemerken: Die Erkenntnis der ersten Prinzipien ist auf die Erkenntnis der Transzendentalbegriffe angewiesen. In dieser Hinsicht kann gesagt werden, dass Thomas dem Satz vom Widerspruch eine „transzendente Fundierung“ gibt.<sup>131</sup>

Drittens soll darüber nachgedacht werden, warum für Thomas diese drei, *intellectus agens*, *intellectus* (oder *habitus*) *principiorum* und *intellectus possibilis*, nicht identisch betrachtet werden können. Ihr Verhältnis hat Aristoteles selbst in seiner *De anima* III 5 bestimmt.<sup>132</sup> Wie in jedem Naturding muss es auch in der Seele ein materielles und ein formales Prinzip geben. Das materielle Prinzip in der Seele heißt der mögliche Intellekt, wodurch sie alles [Intelligible] wird. Über das wirkende Prinzip in der Seele behauptet Aristoteles: „Und der eine [Intellekt von solcher Art], dass er alles [Intelligible] macht, als ein Habitus, wie das Licht.“ (*ille uevo quo omnia est facere, sicut habitus quidem, ut lumen*). Diese Behauptung wird die Grundlage

---

secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo.“ Zur Übersetzung, vgl. Thomas / Sellner (2016), S. 55-6. Zur Diskussion, vgl. Aertsen (1996), S. 146-51 (§3.7 Metaphysics and the First Principle of Demonstration); Kemple (2017), 246-8, 259, 342.

<sup>130</sup> Vgl. Aristoteles, *De an.*, III, c. 6 (430a 26 – 430b 30); Thomas, *Sent. De an.*, III, c. 5 (ed. Leon., t. 45/1, p. 224-8). Des Weiteren, vgl. Nissing (2006), 177-88; Lonergan (1997), S. 12-105.

<sup>131</sup> Vgl. Aertsen (1996), S. 150. Vgl. auch *STh* I-II, q. 94, a. 2, co. (ed. Leon., t. 7, p. 169b-170a): „In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod *non est simul affirmare et negare*, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV *Metaphys.*“; *ScG* II, c. 83, n. 29 (ed. Leon., t. 13, p. 523a): „in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut *non esse simul affirmare et negare*, et alia huiusmodi.“

<sup>132</sup> Aristoteles, *De an.*, III, c. 5, 430a 10-16 (ed. Leon., t. 45/1, p. 218): „Quoniam autem sicut in omni natura est aliquid hoc quidem materia in unoquoque genere (hoc autem est potencia omnia illa), alterum autem causa et factium, quod in faciendo omnia ut ars ad materiam sustinuit, necesse et in anima esse has diferencias, et est huiusmodi quidem intellectus in quo omnia fiunt, ille uevo quo omnia est facere, sicut habitus quidem, ut lumen: quodam enim modo et lumen facit potencia existentes colores acut colores.“ Zur Diskussion, vgl. Aristoteles / Buchheim (2016), S. 265-7.

für weitere Debatten im Spätmittelalter.<sup>133</sup> In seinem Kommentar zur einschlägigen Stelle bemerkt Thomas diese Problematik, da einige Leute die Meinung vertreten, der tätige Intellekt (*intellectus agens*) sei identisch mit der Verstandeseinsicht (*intellectus*), die der Habitus der Prinzipien (*habitus principiorum*) ist.<sup>134</sup> Nach Thomas kann das nicht zutreffen, da die Verstandeseinsicht, die Habitus der Prinzipien ist, einige bereits wirklich erkannte Dinge (*aliqua iam intellecta in actu*) voraussetzt, nämlich die Termini der Prinzipien. Durch deren Verständnis (*per quorum intelligentia*) werden die Prinzipien erkannt.<sup>135</sup> Demgemäß schlussfolgert Thomas: „Daher muss man sagen, dass der ‚Habitus‘ hier in dem Sinne verstanden wird, wie der Philosoph häufig jede Form und Natur Habitus zu nennen pflegt, insoweit der Habitus gegenüber Privation und Potenz unterschieden wird. Auf diese Weise nämlich nennt er ihn [Intellekt] Habitus, um ihn von dem möglichen Intellekt zu unterscheiden, der in Potenz ist.“<sup>136</sup> Außerdem bemerkt Thomas, dass der Habitus wie ein Licht wirkt und der tätige Intellekt durch die Abstraktion aus den Vorstellungsbildern die Denkinhalte verwirklicht.<sup>137</sup> Aus diesem Abschnitt werden folgende Verhältnisse klar dargestellt: (1) Aus der Stufe der Wirklichkeit gesehen ist der tätige Intellekt rein aktuell, der Habitus der Prinzipien eine aktualisierte Wirklichkeit und der mögliche Intellekt rein potenziell. (2) Der Habitus der Prinzipien ist auf die Wirkung des tätigen Intellekts zurückgeführt, daher ist er vom tätigen Intellekt unterschieden. (3) Der Habitus besitzt trotzdem eine besondere Beschaffenheit, sodass Thomas ihn als Licht bezeichnet. Die Bedeutung des letzten Aspekts bleibt jedoch unklar.

<sup>133</sup> Die Identifizierung der *intellectus principiorum* mit dem tätigen Intellekt wird von Thomas abgelehnt. Diese Meinung wurden jedoch von seinen Vorgängern vertreten. Vgl. dazu Vennebusch (1963), S. 296 (v. 197f.). Zur Orientierung, vgl. ebd., S. 60-7, 77-82. Dieser Text ist mitgeteilt von Solère (2018), S. 201, Anm. 133.

<sup>134</sup> Vgl. Thomas, *Sent. De an.*, III, c. 4 (ed. Leon., t. 45/1, p. 219, v. 26-42), hier (v. 26-28): „Huius autem uerbi occasione, quidam posuerunt intellectum agentem idem esse cum intellectu qui est habitus principiorum.“ Vgl. auch die Angabe von der Leonischen Edition.

<sup>135</sup> Ebd. (v. 29-35): „Quod esse non potest, quia intellectus qui est habitus principiorum presupponit aliqua iam intellecta in actu, scilicet terminos principiorum per quorum intelligentiam cognoscimus principia, et sic sequeretur quod intellectus agens non faceret omnia intelligibilia in actu, ut hic Philosophus dicit.“ Zum thomanischen Begriff von „intelligentia“, vgl. *STh* I, q. 79, a. 10, co. (ed. Leon., t. 5, p. 277b): „hoc nomen *intelligentia* proprie significat ipsum actum intellectus qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de arabico translatis, substantiae separatae quas nos angelos dicimus, *Intelligentiae* vocantur; forte propter hoc, quod huiusmodi substantiae semper actu intelligunt. In libris tamen de graeco translatis, dicuntur *Intellectus* seu *Mentes*. Sic ergo *intelligentia* ab intellectu non distinguitur sicut *potentia* a *potentia*; sed sicut *actus* a *potentia*.“ Des Weiteren, vgl. auch Nissing (2006), S. 533f.; Speer (2001a); Speer (2001b); Hasse (2001).

<sup>136</sup> Ebd. (v. 36-42): „Dicendum est ergo quod «habitus» hic accipitur secundum quod Philosophus frequenter consuevit nominare omnem formam et naturam habitum, prout habitus distinguitur contra priuationem et potentiam, ut sic per hoc quod nominat eum habitum distinguat eum ab intellectu possibili, qui est in potencia.“

<sup>137</sup> Ebd. (v. 43-53): „Vnde dicit quod est habitus *ut lumen*, quod *quodam modo facit colores existentes in potencia* esse *actu colores*. Et dicit «quodam modo», quia supra ostensum est quod color secundum se ipsum est uisibilis, hoc autem solummodo lumen facit ipsum esse actu colorem in quantum facit dyaphanum esse in actu ut moueri possit a colore et sic color uideatur; intellectus autem agens facit ipsa intelligibilia esse in actu, que prius erant in potencia, per hoc quod abstrahit ea a materia: sic enim sunt intelligibilia in actu, ut dictum est.“

In *ScG* II 78 expliziert Thomas deutlicher, dass der Habitus nicht etwas durch sich Bestehendes bedeutet, sondern etwas, das jemand hat.<sup>138</sup> Der Habitus ist also der Besitz des tätigen Intellekts. Er bedeutet auch eine Bereitschaft nach Bedarf des tätigen Intellekts.<sup>139</sup> Dieser Habitus kommt vom Sinnenfälligen her, wie im zweiten Buch der *Zweiten Analytik* belegt ist. Daher muss er, so Thomas, als „eine Wirkung des tätigen Intellekts“ (*effectus intellectus agentis*) betrachtet werden, da er durch die abstrahierende Tätigkeit des tätigen Intellekts aus den Vorstellungsbildern zustande kommt.<sup>140</sup> Unter Berufung auf die Autorität von Averroes expliziert Thomas in einigen Stellen das Verhältnis des tätigen Intellekts zum Prinzipienhabitus, wie ein Künstler zu seinen Instrumenten.<sup>141</sup> Aus diesem Künstler-Instrument-Verhältnis deutet Aertsen (1996: 183) auf zwei bedeutsame Beobachtungen: Der transzendente Begriff *ens* ist das Erste vor allem anderen bekannte, da es sonst kein Instrument für die Tätigkeit des Intellekts sein könnte. Zweitens wird alles andere unter dem Begriff des Seienden gedacht.

Aus vorangehenden Diskussionen werden weiterhin einige Perspektiven in Bezug auf die Erkenntnistheorie aufgeführt:

- (1) Die Erstbegriffe und Grundsätze sind allen Menschen bekannt. Der Erstbegriff Seiendes (*ens*) ist der Erste vom Intellekt begriffene.<sup>142</sup> Die Erkenntnis der Erstbegriffe und der Prinzipien muss allerdings mit der Erkenntnis der Dinge gleichgesetzt werden. Dazu

<sup>138</sup> *ScG* II, c. 78 (ed. Leon., t. 13, p. 493b): „Amplius. Aristoteles dicit quod intellectus agens est sicut habitus quod est lumen. Habitus autem non significatur ut aliquid per se existens, sed alicuius habitus.“

<sup>139</sup> Ebd.: „Agens facit hominem intelligere omnia, quod est sicut habitus. Haec enim est definitio habitus, ut Commentator Averroes ibidem dicit, quod habens habitum intelligat per ipsum quod est sibi proprium ex se et quando voluerit, absque hoc quod indigeat in eo aliquo extrinseco.“ Vgl. auch Averroes, *De an.* III, comm. 18 (ed. Crawford, p. 438, v. 26-9).

<sup>140</sup> Ebd. (494a): „Quia habitus ille principiorum est acceptus a sensibilibus, ut probat Aristoteles in II *Posteriorum*: et sic oportet quod sit effectus intellectus agentis, cuius est phantasmata, quae sunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu.“

<sup>141</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 13, co. (ed. Leon., t. 22/2, p. 345, v. 128-32.): „Prima autem principia demonstrationis, ut Commentator dicit in III *De anima*, sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cuius lumine in nobis viget ratio naturalis.“; ebd., q. 11, a. 3, co. (p. 359, v. 238-41): „primas conceptiones per se notas quae comparantur ad istud lumen quod est intellectus agentis sicut instrumenta ad artificem.“; *Q.D. De an.*, q. 5, co. (ed. Leon., t. 24/1, p. 43, v. 250-60): „Quidam uero crediderunt intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis. Set hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus, ut docet Philosophus in fine *Posteriorum*. Vnde oportet preexistere intellectum agentem habitui principiorum, sicut causam ipsius. Ipsa uero principia comparantur ad intellectum agentem ut instrumenta quedam eius, quia per ea facit alia intelligibilia esse actu.“; ebd., a. 4, ad 6 (p. 36, v. 237-43): „Et ita patet quod intellectus in actu principiorum non sufficit ad reducendum intellectum possibilem de potentia in actum sine intellectu agente. Set in hac reductione intellectus agens se habet sicut artifex, et principia demonstrationis sicut instrumenta.“; Vgl. auch Averroes, *De an.* III, comm. 36 (ed. Crawford, p. 497, v. 515-7).

<sup>142</sup> Vgl. auch *STh* I-II, q. 55, a. 4, ad 1 (ed. Leon., t. 6, p. 353b): „primo cadit in intellectu, est ens: unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens.“; *Q.D. De ver.*, q. 21, a. 4, ad 4 (ed. Leon., t. 22/3, p. 603, v. 261-4): „Cuius ratio est quia illud quod primo cadit in apprehensione intellectus, est ens, unde oportet quod cuicumque apprehenso per intellectum intellectus attribuat hoc quod est ens.“; *Exp. Post.*, I, c. 5 (ed. Leon., t. 1\*/2, p. 25, v. 120-6): „Set quarundam propositionum termini sunt tales quod sunt in noticia omnium, sicut ens et unum et alia quae sunt entis in quantum ens: nam ens est prima conceptio intellectus. Vnde oportet quod tales propositiones non solum in se, set etiam quo ad omnes quasi per se note habeantur.“ Zum Thema, vgl. auch Doig (1972), S. 213-26, bes. S. 216f.

hat Olañeta (2015: 109) zutreffend ausgesagt: „Die Transzendentalien stellen also nichts anderes dar als die Ausrüstung des Verstandes mit begrifflichen Mittel, um zur Erkenntnis der Dinge zu gelangen.“ Jeder Dingerkenntnis ist bereits ein Vorgriff auf die ersten Begriffe und ihre Instrumente, nämlich Prinzipien vorausgesetzt; die Wesenheit des Dinges sind die Erkenntnisbilder, wodurch der Verstand von diesem Ding Erkenntnis hat.<sup>143</sup>

- (2) Bezüglich des Ursprungs der intellektuellen Erkenntnis des Menschen (Grundbegriffe und alle Dingerkenntnis) muss der *a priori*-Deutungsversuch aus dem kantischen Standpunkt oder aus dem sogenannten transzendentalen Thomismus ausgeklammert werden.<sup>144</sup> Für Thomas ist einerseits der Intellekt auf das Seiende im Allgemeinen (*ens in universali*) hingerrichtet. Andererseits verhält er sich zum allgemeinen Seienden und zu allen Erkennbaren, wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit.<sup>145</sup> Die Rezeptivität des menschlichen Intellekts wird auch von Thomas durch den Term „Begriff“ (*conceptio*) ausgedrückt, wie der Intellekt mit der Mutter bei einer geistigen Empfängnis verglichen wird.<sup>146</sup>
- (3) Die von Aertsens erwähnten zwei Momente entsprechen der in dieser Arbeit aufgeführten Darstellung über die Zweistämmigkeit der intellektuellen Erkenntnis des Menschen im letzten Kapitel (§3.3.2). Das Moment des Innativismus oder das Moment der Selbstverständlichkeit (*per se nota*), gekennzeichnet durch *naturaliter, per se nota*,

<sup>143</sup> Vgl. *STh* I, q. 85, a. 3, co. (ed. Leon., t. 5, p. 334a): „Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus.“

<sup>144</sup> Vgl. Aertsens (1996), S. 182: „Thomas’s transcendental thought is of a different sort than ‘transcendental Thomism’ suggests. The knowledge of being is not an *a priori* condition of the intellect, is not a formal category in the Kantian sense, which constitutes the object.“

<sup>145</sup> Vgl. *STh* I, q. 79, a. 2, co. (ed. Leon., t. 5, p. 259b): „Intellectus enim [...] habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis: et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis [...] sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum.“

<sup>146</sup> Vgl. *Comp. theol.*, I, c. 38 (ed. Leon., t. 42, p. 93, v. 1-16): „Id autem quod in intellectu continetur, ut interius uerbum, etiam communi usu loquendi conceptio intellectus dicitur. Nam corporaliter aliquid concipi dicitur quod in utero animalis uiventis uiuifica uirtute formatur, mare agente et femina patiente in qua fit conceptio, ita quod ipsum conceptum pertinet ad naturam utriusque, quasi secundum speciem conforme. Quod autem intellectus comprehendit, in intellectu formatur, intelligibili quasi agente et intellectu quasi patiente. Et ipsum quod intellectu comprehenditur, intra intellectum existens, conforme est et intelligibili mouenti, cuius quedam similitudo est, et intellectui quasi patienti secundum quod esse intelligibile habet. Vnde id quod intellectu comprehenditur non immerito conceptio intellectus vocatur.“ Dies wird mitgeteilt von Aertsens (1996: 183). Zur epistemologischen Konsequenz, vgl. ebd., S. 83: „The term ‘conception’, by contrast, expresses the inner activity of the human intellect itself in the forming of the first notions.“; ebd., S. 173: „In *De veritate* 10.6, Thomas criticizes Avicenna’s opinion not only for its exclusion of the proximate causes, but for another unacceptable consequence: it implies that there is no necessary relation between intellectual knowledge and the senses.“ Das lateinische Wort „*conceptio*“ bedeutet auch Empfängnis nach allgemeinem Sprachgebrauch. Vgl. das Stichwort „*conceptio*“ in Thomas-Lexikon.

*statim, indita, innata, subito, sine inquisitione, cognitio naturalis* und *habitus naturalis*, bezeichnet eine besondere intellektuelle Erkenntnisweise des Menschen in der unmittelbaren Einsicht in die Erstbegriffe und Grundsätze, die sich von dem diskursiven Denken (*rationari*) abgrenzt.<sup>147</sup> Das ist auch der Unterschied zwischen dem *habitus intellectus* und *habitus scientiae*. Das Moment der Abstraktion bezeichnet die Dependenz der intellektuellen Erkenntnis des Menschen von der Sinneswahrnehmung. Dabei ist auch zu beachten, dass der Begriff des Seienden von den anderen abstraktiven Begriffen zu unterscheiden ist. Er ist naturhaft bekannt und an sich für jede Seinsart unbestimmt. (Aertsen 1996: 183).

- (4) Über die Genese und die Habitualität der Prinzipienerkenntnis kann folgendes festgehalten werden. Einerseits sind sie das Ergebnis der abstrahierenden Tätigkeiten des tätigen Intellekts. Genauer gesagt, die Tätigkeit der Erfassung und des Urteils. Andererseits unterscheiden sie sich von den erworbenen Habitus dadurch, dass sie in anfänglicher Konfrontation mit der Welt unmittelbar und auf intellektuelle Weise zustande kommen. Daher werden sie als transzendente Instrumente des tätigen Intellekts bei der weiteren Ausbildung der Dingerkenntnis bezeichnet.
- (5) Schließlich muss die Habitualität des Geistes von der der Prinzipien nuanciert werden. Die *habitus naturalis* des Geistes gehört zur Seinsweise des Geistes. Sie kommt nicht durch die Abstraktion zustande. Ihre Verwirklichungsweise ist jedoch der Prinzipienerkenntnis ähnlich.

#### **4.3.2.2 Die Relation zwischen dem Sachbezug und dem Selbstbezug in der anfänglichen Auffassung des Begriffs des Seienden**

Im letzten Abschnitt wurde gezeigt, dass die transzendentalen Begriffe und die ersten Prinzipien die Abstraktionsleistung des tätigen Intellekts sind. Nun stellt sich eine Frage: Erfolgt ein reflexiver Erkenntnisakt nach der Erfassung des ersten Begriffs vom Seienden? Der Ausgangspunkt zur Diskussion ist die folgende Textstelle in *STh* I, q. 16, a. 4, ad 2:

---

<sup>147</sup> Über den Unterschied zwischen dem diskursiv Erkennen (*rationari*) und dem unmittelbaren Einsehen (*intelligere*), vgl. *STh* I, q. 79, a. 8, co. (ed. Leon., t. 5, p. 274a-b): „Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Rationari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. [...] Patet ergo quod rationari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. [...] in homine eadem potentia est ratio et intellectus.“ Des Weiteren, vgl. *Super III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 2, qc. 1; *Q.D. De ver.*, q. 15, a. 1. Vgl. auch das Lemma „*rationari*“ im Thomas-Lexikon.



Insofern ist etwas früher begrifflich, als dass es zu allererst in den Intellekt fällt. Der Verstand aber erfasst erstens das Seiende selbst. Zweitens erfasst er, dass er das Seiende erkennt. Drittens erfasst er, dass er das Seiende erstrebt. Also kommt zuerst der Begriff des Seienden, zweitens der Begriff des Wahren und drittens der Begriff des Guten, wenn auch das Gute in den Dingen ist.<sup>148</sup>

Dazu hat Aertsen in seiner monumentalen Monografie über die Transzendentalienlehre im Mittelalter angemerkt: „Nowhere else in his work does Thomas sketch the order of the transcendentals so completely from the perspective of human subjectivity.“<sup>149</sup> Diese Bemerkung ist aufschlussreich, aber leider bleibt ihr Zusammenhang unbehandelt. An dieser Stelle soll das Verhältnis hinsichtlich folgender zwei Aspekte dargestellt werden: (1) Der Zusammenhang von dem transzendentalen Begriff des Seienden und des Wahrheitsbegriffs. (2) Die innere Korrelation zwischen dem Sachbezug und dem Selbstbezug.

Das grundlegende Verhältnis des Seienden zu der menschlichen Seele hat Thomas angesichts der Frage nach der Wahrheit (*quid est veritas*) in *Q.D. De ver.* 1.1 festgelegt.<sup>150</sup> In seiner Hauptlösung betrachtet Thomas das Thema aus zwei Gesichtspunkten. Im ersten Schritt diskutiert er die Transzendentalität des Wahren.<sup>151</sup> Der Ausgangspunkt ist die These, dass Seiendes (*ens*) das erste Erkannte des menschlichen Intellekts und der alle anderen umfassende grundlegende Grundbegriff ist.<sup>152</sup> Die Hinzufügung oder die Entfaltung des Grundbegriffs vom Seienden kann auf zweifache Weise betrachtet werden. Die eine bezieht sich auf die besondere Seinsweise des Seienden, wodurch die kategoriale Einteilung der Wirklichkeit (*diversi gradus entitatis*) ausgedrückt wird.<sup>153</sup> Die andere betrachtet die allgemeine Seinsweise des Seienden. Dies kann auf zweierlei Weisen erfasst werden, nämlich auf eine absolute (*ens in se*) und eine relationale (*ens in ordine ad aliud*) Weise.<sup>154</sup> Aus der absoluten Betrachtungsweise werden „Ding“ (*res*) und „Eines“ (*unum*) aufgefasst.<sup>155</sup> Die relationale Betrachtungsweise kann erneut

---

<sup>148</sup> *STh I*, q. 16, a. 4, ad 2 (ed. Leon., t. 4, p. 274a-b): „hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus.“

<sup>149</sup> Aertsen (2012), S. 249. Vgl. auch Aertsen (1996), S. 289.

<sup>150</sup> *Q.D. De ver.*, q. 1, a. 1 (ed. Leon., t. 22/1, p. 1-8, v. 1-313), hier: tit. (p. 1, v. 1-2): „Quaestio est de veritate. Et primo quaeritur quid est veritas?“ Zur Diskussion, vgl. Aertsen (1996), S. 243-89 (Kap. 6: „Truth as Transcendental“).

<sup>151</sup> Ebd., co. (v. 95-161). Das Thema wird von Thomas an drei Stellen behandelt: *Super I Sent.*, q. 19, a. 5; *Q.D. De ver.*, q. 1; *STh I*, q. 16.

<sup>152</sup> Ebd. (v. 95-114).

<sup>153</sup> Ebd. (v. 114-23): „Uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis secundum quos accipiuntur diversi modi essendi et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera: substantia enim non addit super ens aliquam differentiam quae designet aliquam naturam superadditam enti sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens, et ita est in aliis generibus.“

<sup>154</sup> Ebd. (v. 124-9): „Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens, et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se, alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud.“

<sup>155</sup> Ebd. (v. 129-42).

zweifach betrachtet werden. Gemäß der Teilung des einen vom anderen (*secundum divisionem unius ab altero*) wird das Wort „Etwas“ (*aliquid*) ausgedrückt.<sup>156</sup> Gemäß der Übereinstimmung eines Seienden mit einem anderen (*secundum convenientiam unius entis ad aliud*) werden dann „Gutes“ und „Wahres“ begriffen. Dies ist wichtig. Deshalb wird die Aussage des Thomas zitiert:

Zweitens, gemäß dem Übereinstimmen eines Seienden mit einem anderen. Möglich ist das jedoch nur, wenn etwas angenommen wird, das mit jedem Seienden übereinstimmen kann. Dies aber ist die Seele, welche „gewissermaßen alles ist“, wie es im dritten Buch *Über die Seele* heißt. In der Seele aber gibt es Erkenntnis- und Strebekraft. Das Übereinstimmen eines Seienden mit dem Streben drückt also das Wort „Gutes“ aus. Daher heißt es am Anfang der Ethik: „Das Gute ist, wodurch alles strebt.“ Das Übereinstimmen jedoch eines Seienden mit dem Verstand drückt das Wort „Wahres“ aus.<sup>157</sup>

In diesem Auszug wird nicht nur die wesentliche Korrelation zwischen der Seele und dem Seienden, sondern auch die transzendente Offenheit dargestellt.<sup>158</sup> Und aus dieser Relation geht Thomas weiter auf die Wahrheitsauffassung ein.<sup>159</sup> Wahrheit heißt für Thomas die Angleichung eines Dinges und des Verstandes (*adaequationem rei et intellectus*).<sup>160</sup> Bezüglich dieser Definition soll ein Aspekt verdeutlicht werden. Diese kognitive Angleichung ist nämlich kein unbewusstes Geschehen. Darauf hat Zimmermann zutreffend hingewiesen: „Das Erkennen ist die von jedermann bewußt erlebte Wirkung der Angleichung.“<sup>161</sup> Dieser Aspekt hängt mit der wichtigen Annahme des Thomas zusammen: Die intellektuelle Seele ist gewissermaßen eine geistige Substanz und dadurch kann sie gewiss eine vollständige Rückkehr in der Erkenntnis durchführen.<sup>162</sup> Die Seinsart des Geistes ist ein Selbstbesitz oder ein bei-sich-Sein.

---

<sup>156</sup> Ebd. (v. 142-50).

<sup>157</sup> Ebd. (v. 150-61): „Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud, et hoc quidem non potest esse nisi accipiat aliquid quod natum sit convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quae «quodam modo est omnia», ut dicitur in III De anima: in anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod «bonum est quod omnia appetunt», convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.“ Die Zitate verweisen auf Aristoteles, *De an.*, III, c. 8, 431b 21; *Eth. Nic.*, I, c. 1, 1094a 3. Zur ausführlichen Diskussion der Stelle, vgl. Aertsen (1996), S. 256-62.

<sup>158</sup> Vgl. Aertsen (1996), S. 257: „Thomas’s important innovation in the doctrine of the transcendentals is the correlation he introduces between *anima* and being. He understands the transcendentals ‘true’ and ‘good’ in relation to the faculties of a spiritual substance, man.“ Ebd., S. 260-1: „For Thomas, by contrast, the ontological basis for this relationality is man’s transcendental openness.“

<sup>159</sup> *Q.D. De ver.*, q. 1, a. 1, co. (p. 5, v. 162-200). Zum thomanischen Wahrheitsbegriff, vgl. Aertsen (1984); Wippel (2007b); te Velde (2003); Reichberg (1994); Senner (2006). Zu der Formel „*Veritas est adaequatio intellectus et rei*“, vgl. Kobusch (2006); Kann (1999); Pöltner (1983).

<sup>160</sup> Ebd. (v. 161): „Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis, sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris cognoscit colorem: prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet, quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus.“

<sup>161</sup> Vgl. Thomas / Zimmermann (1986), S. xvii.

<sup>162</sup> *Q.D. De ver.*, q. 1, a. 9, co. (p. 29, v. 43-51). Vgl. auch unsere vorherige Darstellung.

Sie ist durch ihre geistigen Akte als eine Kreisbewegung gekennzeichnet.<sup>163</sup> In der rückkehrenden Bewegung wird der Zusammenhang zwischen dem Sachbezug und dem Selbstbezug implizit ausgedrückt. Er wird auch angesichts der Diskussion der Selbsterkenntnis der Seele implizit erwähnt, da die *praesentia mentis* und die Prinzipienerkenntnis dem menschlichen Intellekt das sicherste Wissen ist.<sup>164</sup>

In der *Summa Theologiae* wird das Verhältnis klar dargestellt. Es ist auch kein Zufall, dass Thomas die Selbsterkenntnis der Seele in der Quaestio 87 im Ausgang vom metaphysischen Wirklichkeitsprinzip behandelt. Aufgrund dessen können folgende Aspekte zusammengefasst werden:

- (1) Im Vergleich zu *Q.D. De ver.*, q. 1, a. 1 wird die Beziehung zwischen dem kognitiven Primat des Seienden und dem metaphysischen Wirklichkeitsprinzip in *STh* klar dargestellt und betont. Dies wird offenbar am folgenden Satz des Thomas: „Aber das Seiende fällt zuallererst in den Intellekt, denn jedes beliebige Ding ist erkennbar, insofern es in Wirklichkeit ist, wie es in *Metaphysik* IX heißt. Daher ist das Seiende eigentlicher Gegenstand des Intellekts. Und auf diese Weise ist es das erste Erkennbare, wie der Ton das erste Hörbare ist.“<sup>165</sup>
- (2) Die Geistseele (*anima intellectiva*) oder der Geist (*mens*) ist etwas Selbstständiges (*aliquid subsistens*).<sup>166</sup> Die geistige Form unterscheidet sich von der materiellen Form darin, dass sie subsistent ist. „Zu seinem Wesen zurückkehren ist nichts anders als in sich selbst subsistieren. Insofern nämlich eine Form dem Stoff vervollkommenet, indem sie ihm das Sein verleiht, wird sie gewissermaßen über diesen ausgegossen; insofern sie aber in sich Sein hat, kehrt sie zu sich selbst zurück.“<sup>167</sup> Die Eigenständigkeit zeigt sich

<sup>163</sup> Vgl. Thomas / Zimmermann (1986), S. xxxii. Vgl. auch a. 9.

<sup>164</sup> Vgl. *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8 und 12.

<sup>165</sup> Vgl. *STh* I, q. 5, a. 2, co. (ed. Leon., t. 4, p. 58a): „Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX *Metaphys.* Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile.“ Vgl. ebd., q. 87, a. 1, co. (ed. Leon., t. 5, p. 355a): „unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX *Metaphys.*: sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est.“ Vgl. Aertsen (1996), S. 169.

<sup>166</sup> Vgl. *STh* I, q. 75, a. 2, co. (ed. Leon., t. 5, p. 196b): „Ipsam igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu: unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.“ Vgl. auch *ScG* II, c. 68-9, bes. c. 69, n. 4 (ed. Leon., t. 13, p. 447a): „Non enim [substantia intellectualis] est in materia sicut materiae immersa, vel a materia totaliter comprehensa, sed alio modo, ut dictum est.“

<sup>167</sup> Vgl. *STh* I, q. 14, a. 2, ad 1 (ed. Leon., t. 4, p. 168b-169a): „redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit.“ Vgl. auch *Q.D. De ver.*, q. 2, a. 2, ad 2 (ed. Leon., t. 22/1, p. 45, v. 229-37): „Sed tamen sciendum quod reditio ad essentiam suam in libro De causis nihil aliud dicitur nisi subsistentia rei in seipsa: formae enim in se non subsistentes sunt super aliud effusae et nullatenus ad se ipsas collectae, sed formae in se subsistentes ita ad res alias effunduntur eas perficiendo vel eis influendo

besonders in ihrer Fähigkeit zur vollständigen Rückkehr zu sich selbst: „Erkenntniskräfte also, die nicht subsistent, sondern Akte irgendwelcher Organe sind, erkennen nicht sich selbst, wie sich bei den einzelnen Sinnen offenbar zeigt. Erkenntniskräfte hingegen, die durch sich subsistieren, erkennen sich selbst.“<sup>168</sup> In Thomas' Annahme sind der göttliche Intellekt, der engelhafte Intellekt und der tätige Intellekt des Menschen solche Erkenntniskräfte, die fähig zur Selbsterkenntnis sind. Während die Selbsterkenntnisweise des göttlichen und engelhaften Intellekts als *per essentiam* definiert ist, wird die des Menschen, wegen der Zusammensetzung von Körper und Seele, als *per actum* bezeichnet (*STh* I, 87). Die Geistigkeit oder die Subsistenz der Geistseele ist die Grundlage für die psychologischen Tätigkeiten. Die ontologische Gegenwart ist ebenfalls die Bedingung der psychologischen Gegenwart,<sup>169</sup> die ihrerseits durch die aristotelische Formel von *obiectum – actus – potentia – essentia* verwirklicht wird.

- (3) Wahrheit bedeutet für Thomas die Gleichförmigkeit des Intellekts und eines Dinges.<sup>170</sup> Das Erkennen ist eine bewusst erlebte Wirkung der Gleichförmigkeit, da die Erkenntnis der Wahrheit ein reflexiver Akt ist.<sup>171</sup> Dies bedeutet auch, dass eine Erkenntnis ohne ein erkennendes Subjekt für Thomas undenkbar ist.<sup>172</sup> In der Übereinstimmung werden der Erkennende sowie das Erkannte vereinigt. Dadurch entsteht die Selbstgewissheit des reflektierenden Intellekts. Diese vollzieht sich nach der Weise eines *habitus naturalis*. Durch den Erkenntnisakt kann der Geist, mit Hilfe seiner Selbstgegenwärtigkeit (*per praesentia mentis*), zu einem reflexiven Akt aufsteigen, wie sich in der Abb. 4.1 zeigt.<sup>173</sup>

---

quod in se ipsis per se manent.“ Zur Diskussion, vgl. Fetz (1975), S. 79-112, bes. S. 111; Riesenhuber (1971), S. 161-87; Dhavamony (1965), S. 54-62.

<sup>168</sup> Ebd. (p. 169a): „Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas; sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libro *de Causis*, quod *sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam*. Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.“

<sup>169</sup> Vgl. Dhavamony (1965), S. 59.

<sup>170</sup> Vgl. *STh* I, q. 16, a. 2, co. (ed. Leon., t. 4, p. 208a): „Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur.“ Vgl. ebd., a. 1, co. (207a): „Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.“

<sup>171</sup> Ebd. (208a-b): „Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit: licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest.“

<sup>172</sup> Vgl. Reichberg (1994), S. 62-6.

<sup>173</sup> So ist die Auffassung von Mensching nicht ganz korrekt. Vgl. Mensching (2005), S. 14: „So sehr diese reflexiv zu gewinnende Gewißheit von der Wahrheit einer Erkenntnis die Selbstgewißheit des reflektierenden Intellekts voraussetzt, so wenig ist diese für Thomas eine ursprüngliche Gegebenheit, die der Seele vor jeglichem Erkenntnisakt schon immanent wäre.“

- (4) Basierend auf der erwähnten Angleichungstheorie kann nun die Aussage des Thomas betrachtet werden. Im vierten Artikel der Quaestio 16 vertritt Thomas die Meinung, dass das Wahre begrifflich früher ist als das Gute.<sup>174</sup> In seiner Erwiderung zum zweiten Einwand präzisiert Thomas weiterhin die Bedeutung der begrifflichen Erstheit: „Insofern ist etwas begrifflich früher, als es zuallererst in den Intellekt fällt.“ Diese Aussage hängt mit dem metaphysischen Wirklichkeitsprinzip in der *Metaphysik* IX (*unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu*, *STh* I, q. 5, a. 2) zusammen. Weiter expliziert Thomas das Verhältnis zwischen den Transzendentalien sowie der Seele und gewinnt klare Deutlichkeit im Gegensatz zur früheren Auffassung in *Q.D. De ver.*, q. 1, a. 1. Damit behauptet er: „Der Verstand aber erfasst erstens das Seiende selbst; zweitens erfasst er, dass er das Seiende erkennt; und drittens erfasst er, dass er das Seiende erstrebt. Also kommt zuerst der Begriff des Seienden, zweitens der Begriff des Wahren und drittens der Begriff des Guten, wenn auch das Gute in den Dingen ist.“<sup>175</sup> Gemäß der Erkenntnisordnung tritt also Seiendes zuerst ein, dann Wahres und schließlich Gutes.
- (5) Hier ist ein dreifacher Akt zu unterscheiden, nämlich ein direkter Erkenntnisakt (*apprehendit ipsum ens*), ein reflexiver Akt (*apprehendit se intelligere ens*) und ein strebender Akt (*apprehendit se appetere ens*). Mit Hilfe dieser drei kann Thomas' Auffassung näher betrachtet werden. Hinsichtlich des direkten Erkenntnisakts erfasst der Intellekt unmittelbar Seiendes in der ersten Begegnung der Seele mit der Welt. Dies geschieht in einfacher Erfassung, wie bereits im letzten Abschnitt diskutiert wurde. Nun kann weiter gefragt werden: Was bedeutet das Erfassen des Seienden? Was passiert dann in der Seele? Wenn das Seiende erfasst ist, wird der Intellekt nach der Angleichungstheorie dem Ergebnis bewusst sein? Daher kann Thomas sagen, der Intellekt erfasse, dass er das Seiende erkennt. Die Voraussetzung dafür ist, dass der Intellekt die Fähigkeit zur Selbsterkenntnis besitzt (vgl. Abb. 4.1 und die augustinische These von *praesentia mentis*). Folglich begründet Thomas den reflexiven Akt

<sup>174</sup> Vgl. *STh* I, q. 16, a. 4, co. (ed. Leon., t. 4, p. 211a-b): „Respondeo dicendum quod, licet bonum et verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc verum, absolute loquendo, prius est quam bonum. Quod ex duobus apparet. Primo quidem ex hoc, quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius, quam bonum. [...] Secundo apparet ex hoc, quod cognitio naturaliter praecedit appetitum. Unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem.“

<sup>175</sup> *STh* I, q. 16, a. 4, ad 2. Vgl. auch *ScG* III, c. 26 (ed. Leon., t. 14, p. 71a-b): „Praeterea. In omnibus potentiis quae possunt converti in suos actus, prius oportet quod actus illius potentiae feratur in obiectum aliud, et postmodum feratur in suum actum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet poni quod intelligat rem aliquam, et consequenter quod intelligat se intelligere: nam ipsum intelligere quod intellectus intelligit, alicuius obiecti est; unde oportet quod vel procedatur in infinitum, vel, si est devenire ad primum intellectum, hoc non erit ipsum intelligere, sed aliqua res intelligibilis. Similiter oportet quod primum volitum non sit ipsum velle, sed aliquid aliud bonum. Primum autem volitum intellectualis naturae est ipsa beatitudo sive felicitas: nam propter hanc volumus quaecumque volumus. Impossibile est igitur felicitatem essentialiter in actu voluntatis consistere.“

(*apprehendit se intelligere ens*) mit der Selbsterkenntnis- und Angleichungstheorie. Das Gute liegt nicht im Intellekt, sondern in den Dingen selbst. Daher ergibt sich das dritte Moment, nämlich das Moment des Guten und des Erstrebens, da der Wille das Gute des Seienden erstrebt.

- (6) Diese transzendente Auffassung gehört noch zur anfänglichen Erfassung. Sie unterscheidet sich von der wissenschaftlichen Erkenntnis und ethischem Handeln, die einerseits aus Erfassung, Trennen sowie Verbinden, und andererseits aus voluntativen Tätigkeiten bestehen. Die Erfassung in transzendentaler Ebene kann unter dem einfachen Verb „erfassen“ (*apprehendere*) betrachtet werden. Die drei Akte, *apprehendit ipsum ens*, *apprehendit se intelligere ens* und *apprehendit se appetere ens* können außerdem unter einem einfachen Erfassen betrachtet werden. Am Anfang seiner Konfrontation mit der Welt bewirkt der menschliche Geist einen ersten Erfassungsakt, der unmittelbar und ohne Mühe erfolgt. In dieser transzendentalen Konfrontation öffnet sich dann der Subjekt-Objekt-Horizont.

## 4.4 Gottesbezug und die Einwohnung der Dreieinigkeit in den Menschen

### 4.4.1 Die Möglichkeit und die Grenze der natürlichen Gotteserkenntnis

Nach der Untersuchung der Selbsterkenntnis der Seele widmet Thomas sich in der Quaestio 88 dem letzten Bereich der dreigliedrigen Menschenerkenntnis. Es geht darum, wie die Seele die immateriellen Substanzen erkennen kann, die über ihr sind. Dies wird auf insgesamt drei Einzelfragen verteilt.<sup>176</sup>

Der erste Artikel diskutiert die Erkennbarkeit der Geistwesen, die im Christentum Engel heißen. Thomas analysiert die Meinungen von drei Philosophen: Platon, Aristoteles und Averroes. Besonderes Gewicht wird in seiner Diskussion auf der Auseinandersetzung mit Averroes' Position liegen. Hierauf wird allerdings nicht weiter eingegangen. Thomas stellt sich weiterhin zu Aristoteles. Nach Thomas entspricht die Ansicht des Aristoteles mehr der dieser Arbeit zugrunde liegenden Erfahrung. Unser Intellekt hat im gegenwärtigen Zustand eine natürliche Beziehung mit den Naturen der materiellen Dinge. Daher kann er nur durch seine Hinwendung zu den Vorstellungsbildern (*convertendo se ad phantasmata*) verstehen. Gemäß diesem

---

<sup>176</sup> *STh* I, q. 88, prol. (ed. Leon., t. 5, p. 364): „Deinde considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt, scilicet immateriales substantias. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo: utrum anima humana, secundum statum praesentis vitae, possit intelligere substantias immateriales quas angelos dicimus, per seipsas. Secundo: utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium. Tertio: utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.“

Erkenntnismodus können die immateriellen Substanzen erkannt werden, da sie nicht unter die Sinne und die Einbildungskraft fallen.<sup>177</sup>

Im zweiten Artikel fragt Thomas weiter, ob unser Intellekt mittels der Erkenntnis der materiellen Dinge zur Erkenntnis der Geistwesen gelangen kann. Diese Lösung ist vom arabischen Philosophen Avempace vorgeschlagen worden. Nach Thomas wird in dieser Behauptung eine Gleichsetzung von den immateriellen Substanzen sowie von den Formen und Spezies der materiellen Dinge vorausgesetzt. Andererseits ist eine gänzliche Ungleichheit von beiden für Thomas unannehmbar. Daher nimmt Thomas eine mittlere Position ein: „Deshalb können wir durch die materiellen Dinge die Geistsubstanzen nicht vollkommen erkennen.“<sup>178</sup>

Im dritten Artikel diskutiert Thomas, ob Gott das von unserem Geist Ersterkannte sei (*utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur*).<sup>179</sup> Nach ihm kann unser Intellekt weder die Geistwesen (a. 1), sogar noch weniger ihre Wesenheit erkennen. Der Grund liegt darin, dass Gott gar kein Ersterkanntes unseres Wissens ist, sondern wir nur durch die Geschöpfe (*per creaturas*) zur Gotteserkenntnis gelangen können, wie der Apostel Paulus in *Röm. 1, 20* sagt. Das Erste, was von uns gemäß dem gegenwärtigen Zustand erkannt wird, ist vielmehr die Wesenheit der materiellen Dinge, die zum eigentümlichen Erkenntnisobjekt gehören.<sup>180</sup>

Der erste Einwand bringt ein Ersterkanntes-Argument (*primum cognitum*) hervor. Das von uns zuerst Erkannte wird definiert als das, in dem alles andere erkannt wird, und durch das wir über alles urteilen. Die ersten Prinzipien sind dem Verstand allerdings früher bekannt. Nun führt der Beweis die Autorität des Augustinus ein, gemäß derer alles in der ersten Wahrheit erkannt und durch diese beurteilt wird. Also ist Gott das von unserem Geist Ersterkannte.<sup>181</sup> Dazu antwortet Thomas:

---

<sup>177</sup> Ebd., a. 1, co. (p. 364b): „Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se, secundum modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus.“

<sup>178</sup> Ebd., a. 2, co. (p. 367b): „Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.“ Vgl. auch ebd., ad 1: „ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam: quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit, II cap. *Cael. Hier.*“

<sup>179</sup> Vgl. dazu auch *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 3.

<sup>180</sup> *STh I*, q. 88, a. 3, co. (p. 368a-b): „cum intellectus humanus, secundum statum praesentis vitae, non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est; multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter [368b] dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud apostoli *ad Rom. I: Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*. Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum, ut multoties supra dictum est.“ Zu eigentümlichem Objekt des menschlichen Wissens, vgl. ebd., q. 84, a. 7; q. 85, a. 8; q. 87, a. 2, ad 2.

<sup>181</sup> Ebd., arg. 1 (p. 368a): „Videtur quod Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis iudicamus, est primum cognitum a nobis; sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed omnia in luce primae veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus iudicamus; ut dicit

Im Lichte der ersten Wahrheit erkennen wir alles und beurteilen es, insoweit dieses Licht unseres Intellekts (*lumen intellectus*), sei es ein natürliches (*lumen naturale*) oder gnadenhaftes (*lumen gratuitum*) [Licht], nichts anderes als eine Art Eindruck der ersten Wahrheit (*impressio veritatis primae*) ist, wie oben erwähnt wurde [12, 2; 79, 4; 84, 5]. Da sich also das Licht unseres Verstandes zu unserem Verstand nicht als das verhält, was erkannt wird, sondern als das, wodurch (*quo*) es erkannt wird, ist Gott noch viel weniger das, was (*id quod*) zuerst von unserem Intellekt erkannt wird.<sup>182</sup>

In Thomas' Antwort lassen sich einige Aspekte näher untersuchen. Erstens wird das Licht des Intellekts von Thomas als ein Erkenntnismittel (*id quo*) oder als eine Erkenntniskraft betrachtet. Dies hat jedoch noch nicht mit dem Erkenntnisobjekt (*id quod*) zu tun. Das Erkenntnisobjekt ist im gegenwärtigen Zustand, wie in der Hauptlösung gezeigt wurde, die Wesenheit der materiellen Dinge. Daher ist die Einbeziehung des Gottes in das Erkenntnisobjekt nicht legitim. Zweitens äußert Thomas hier seine Theorie des geistigen Lichts. Sowohl das natürliche Licht (in der Ebene der Natur) als auch das gnadenhafte Licht (in der Ebene der Gnade) werden von Thomas als ein Eindruck der ersten Wahrheit (*impressio veritatis primae*) gesehen. Mit anderen Worten ist das geistige Licht (*lumen intellectuale*) „eine gewisse an dem ungeschaffenen Licht partizipierte Ähnlichkeit“ (*quaedam participata similitudo luminis increati*).<sup>183</sup> Mit der Bezeichnung des Lichtes als „Eindruck“ oder „Ähnlichkeit“ will Thomas erklären, was er in verschiedenen Werken aufzeigt: (1) Die Ungeschaffenen oder Gott sind nicht das nächste Prinzip (*principium proximum*), durch das wir erkennen und urteilen, sondern das uns eingegebene Licht.<sup>184</sup> (2) Es ist nicht erforderlich, dass das Licht selbst von uns zuerst erkannt wird, außer in den Erkenntnisobjekten, wie in der erleuchteten Farbe selbst.<sup>185</sup> (3) Das Licht

---

Augustinus in libro *de Trin.*, et in libro *de Vera Relig.* Ergo Deus est id quod primo cognoscitur a nobis.“ Die Zitate verweisen auf Augustinus, *trin.*, 9.7.12 (CCSL 50, p. 303f.), 12.2.2 (p. 357), 14.15.21 (p. 449f.); Augustinus, *vera rel.*, c. 31, n. 57f. (CCSL 32, p. 224; CSEL 77.2, p. 51). Des Weiteren, vgl. auch Augustinus, *conf.*, 12.25.35 (CCSL 27, p. 235); Augustinus, *ciu.*, 11, n. 27 (CCSL 48, p. 347). Thomas hat auch ein ähnliches Argument vorgebracht, vgl. *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 3, arg. 1 (ed. Leon., t. 50, p. 86, v. 1-12): „uidetur quod primum quod a mente cognoscitur sit Deus. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur et per quod de omnibus que cognoscimus iudicamus, est primo cognitum a nobis, sicut lux est primo nota oculo quam ea que per lucem uidentur, et principia intellectui prius quam conclusiones. Set omnia in prima ueritate cognoscuntur, et per ipsam de omnibus iudicamus, ut Augustinus dicit in libro De Trinitate et De uera religione. Ergo prima ueritas, scilicet Deus, est id quod primo a nobis cognoscitur.“ Vgl. Laarmann (1999), S. 278-88 („Die Theorie impliziter Gotteserkenntnis bei Thomas von Aquin OP“).

<sup>182</sup> Ebd., ad 1 (368b): „in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, inquantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra dictum est. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur; multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur.“

<sup>183</sup> Ebd., q. 84, a. 5, co. (p. 322b): „Ipsam enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.“

<sup>184</sup> *Super Boet. De trin.*, q. 1, a. 3, ad 1 (ed. Leon., t. 50, p. 88, v. 148-53): „ex uerbis illis Augustini et similibus non est intelligendum quod ipsa ueritas increata sit proximum principium quo cognoscimus et iudicamus, set quia per lumen quod est eius similitudo nobis inditum cognoscimus et iudicamus.“ Vgl. auch *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 11, ad 12; *Quodl.* X, q. 4, a. 1; *STh* I, q. 12, a. 11, ad 3.

<sup>185</sup> Ebd. (v. 161-4): „unde non oportet quod cognoscatur nisi in ipsis cognoscibilibus, sicut lux non oportet quod primo uideatur ab oculo nisi in ipso colore illustrato.“



gehört zu unserer eigenen Kraft, da es der Seele zukommt, wie ein ihr inhärentes formales Prinzip. Daher ist die Eigenständigkeit unseres Intellekts gesichert.<sup>186</sup> (4) Mit der Metapher der Lichtquelle rekurriert Thomas oft auf das Psalmwort 4, 7: „Eingeprägt ist uns das Licht deines Antlitzes, o Herr“ (*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*).<sup>187</sup> Thomas' Verwendung des Zitates auf seine theologische Anthropologie wird im weiteren Verlauf behandelt.

Der dritte Einwand argumentiert, dass Gott für den Geist das Ersterkannte ist, da der Geist nach Augustinus Gottes Bild ist: „Das, was an einem Bild zuerst erkannt wird, ist das Urbild (*exemplar*), wodurch das Bild gestaltet ist.“<sup>188</sup> Thomas antwortet, dass wenn der Geist das vollkommene Bild Gottes wäre, er Gott sofort erkennen würde. Aber das Bild im Geist ist unvollkommen. Daher folgt dieses Argument nicht.<sup>189</sup>

Im Anschluss an dieses *imago-Dei*-Argument wird nun die thomanische Gottebenbildlichkeitslehre behandelt.

#### 4.4.2 Die dreifache Gottebenbildlichkeit und die entsprechende dreifache Lichttheorie

Nach Chenu's Beitrag für die theologische Natur der *Summa theologiae* und die Einführung des *existus-reditus*-Schemas als Einteilungsprinzip ist die Diskussion über den Plan der *Summa theologiae* als bedeutend anzusehen.<sup>190</sup> Ghislain Lafont vertritt die Meinung, dass das Thema der *imago Dei* ein Schlüsselbegriff in der theologischen Anthropologie des Thomas und in der Struktur der *Summa Theologiae* sei.<sup>191</sup> J.-P. Torrell bemerkt auch, dass das Thema der Gottebenbildlichkeit den ersten und den zweiten Teil der *Summa* organisch verknüpft.<sup>192</sup>

In der Quaestio 93 des ersten Teils der *Summa* untersucht Thomas das Thema der *imago-Dei*-Lehre. Die Untersuchung betrachtet den Zweck oder das Endergebnis der Hervorbringung des Menschen, insofern der Mensch nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes geschaffen worden

<sup>186</sup> *STh* I, q. 79, a. 4, co. (p. 267b): „Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens; ut supra dictum est [76, 1], cum de intellectu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima.“

<sup>187</sup> Ebd.: „Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimendum in animas nostras, comparavit soli; ut Themistius dicit in Commentario Tertii de Anima. Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur, ut infra patebit. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalmi IV, *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*.“

<sup>188</sup> Ebd., q. 88, a. 3, arg. 1 (368a): „id quod primo cognoscitur in imagine, est exemplar quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit. Ergo id quod primo cognoscitur in mente nostra est Deus.“

<sup>189</sup> Ebd., ad 3 (368b): „si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta. Unde ratio non sequitur.“ Vgl. auch Merriell (1990), S. 161.

<sup>190</sup> Chenu (1982), S. 336-65. Vgl. auch Torrell (1995), S. 168-70; Pesch (1988), S. 381-400; Johnstone (2002).

<sup>191</sup> Lafont (1961), S. 265-6. Vgl. auch Merriell (2005), S. 124; Pinckaers (1989).

<sup>192</sup> Torrell (2003), S. 82.

sei.<sup>193</sup> Sie umfasst insgesamt neun Artikel. In dieser Arbeit wird sich vor allem auf Thomas' dreifache Gottebenbildlichkeitslehre und das damit verbundene dreifache Licht im vierten Artikel konzentriert. Dabei kommt die Frage auf, ob sich in jedem Menschen das Bild Gottes findet (*utrum imago Dei sit in omni homine*). In seiner Hauptlösung beginnt Thomas mit dem Bildbegriff (*ratio imaginis*). Unter diesem wird von Thomas die geistige Natur (*natura intellectualis*) oder die Geistnatur (*natura mentis*) des Menschen verstanden. Sie zeichnet sich vor allem durch ihre Fähigkeit in der höchsten Nachahmung Gottes aus, in der Nachahmung seiner Selbsterkenntnis und Selbstliebe.<sup>194</sup> Demgemäß bringt Thomas seinen dreifachen Bildbegriff hervor.

Darum kann das Bild Gottes im Menschen auf dreifache Weise betrachtet werden: Einmal, insofern der Mensch die natürliche Eignung (*aptitudo naturalis*) zur Gotteserkenntnis und zur Gottesliebe besitzt. Diese Eignung besteht in der Geistnatur selbst (*ipsa natura mentis*), die allen Menschen gemeinsam ist. Zweitens, insofern der Mensch Gott aktuell oder habituell, allerdings auf unvollkommene Weise, erkennt und liebt. Dies ist das Bild durch die Gleichgestaltung mit der Gnade (*per conformitatem gratiae*). Drittens, insofern der Mensch aktuell Gott auf vollkommene Weise erkennt und liebt. Damit ist das Bild gemäß der Ähnlichkeit der Herrlichkeit (*secundum similitudinem gloriae*) gemeint. Darum unterscheidet die Glosse zu Psalm 4, 7: „Eingeprägt ist uns das Licht deines Antlitzes, o Herr“ ein dreifaches Bild (*triplex imago*), nämlich das „der Schöpfung“ (*creationis*), das „der Neuschöpfung“ (*recreationis*) und das „der Ähnlichkeit“ (*similitudinis*). Das erste Bild findet sich also in allen Menschen, das zweite nur in den Gerechten, das dritte jedoch nur in den Seligen.<sup>195</sup>

Hier unterscheidet Thomas eine dreifache Bildkonzeption, entsprechend dreier Seinsmodi: Der Natur, der Gnade und der Herrlichkeit. Auffallend verbindet Thomas dabei die Unterscheidung

<sup>193</sup> *STh* I, q. 93, prol. (ed. Leon., t. 5, p. 401a): „Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus *ad imaginem et similitudinem Dei*. Et circa hoc quaeruntur novem.“ Zur Diskussion, vgl. Merriell (1990), S. 153-235; Krämer (2000), S. 275-334; Merriell (2003), 80-100; Shin (1993), S. 49-115; Pelikan (1978); Lonergan (1997), S. 191-227; Lawrence (2009).

<sup>194</sup> Ebd., a. 4, co. (p. 404b): „Respondeo dicendum quod, cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat.“ Vgl. ebd., ad 1 (405a): „Ad primum ergo dicendum quod tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam.“

<sup>195</sup> Ebd., a. 4, co. (p. 404b-405a): „Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde super illud Psalmi IV, *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, Glossa distinguit triplicem imaginem: scilicet *creationis, recreationis et similitudinis*. – Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis.“

mit der Exegese der Glosse über den Psalm 4, 7.<sup>196</sup> Die erste Stufe heißt das Bild der Schöpfung (*imago creationis*) und sie besteht in der natürlichen Eignung des Menschen, Gott zu erkennen und zu lieben. Diese Eignung gehört zur Natur des Geistes, die allen Menschen identisch ist. Die zweite Stufe formt das Bild der Neuschöpfung (*imago recreationis*). Es ist durch die Gnade gleichgestaltet. In der Gnade kann man Gott aktuell und habituell erkennen; habituell, weil er diesen Habitus nicht aktuell ausübt, wie zum Beispiel er schläft oder sich mit seiner Forschung beschäftigt. Daher ist die Ausdrücklichkeit in dieser Phase unvollkommen. Die dritte Stufe ist das Bild der Ähnlichkeit (*imago similitudinis*). In diesem Zustand kann Gott auf vollkommene Weise erkannt und geliebt werden. Im theologischen Verständnis betrifft das erste Bild die natürlichen Menschen, das zweite die Gerechten oder die Gläubigen, das dritte die Seligen. Im Vergleich mit seiner früheren Auffassung im Sentenzenkommentar (*Super I Sent.*, d. 3, exp. part. text.) zeigen sich signifikante Fortschritte.<sup>197</sup> Diese können im Folgenden zusammengefasst werden: (1) Die dritte Phase der Herrlichkeit fehlt im Sentenzenkommentar. Dort werden das *imago creationis* und das *imago similitudinis* auf die Natur des Menschen sowie das *imago recreationis* auf die Gnade bezogen. In der Summa werden das *imago recreationis* der Gnade und das *imago similitudinis* der Herrlichkeit zugeordnet. (2) Die Abbildlichkeit wird durch die beiden geistigen Vermögen des Erkennens und Wollens ausgedrückt, die in drei Stufen auf unterschiedliche Weise aktiviert sind. (3) In der Summa erfolgt die Einführung einer neuen heilsgeschichtlichen Perspektive in die Diskussion der Gottebenbildlichkeit. Diese entspricht den drei Status der Menschen: Natur, Gnade und Herrlichkeit.

Im Ausgang dieser dreifachen Gottebenbildlichkeitslehre bei Thomas soll weiterhin auf eine dreifache Lichttheorie und ein dreifaches Theologieverständnis eingegangen werden. Die Rede von einem dreifachen Licht (*triplex lumen*) begegnet dem Leser im ganzen Schrifttum des Thomas nur an einer einzigen Stelle, worin es um das dreifache Licht in den Engeln geht.<sup>198</sup> Ist dann die Rede vom dreifachen Licht beim Menschen nicht berechtigt? Die angeführte Stelle über *triplex imago* impliziert eigentlich das *triplex lumen*.<sup>199</sup> Hier kann, anhand des

<sup>196</sup> Die dreifache Bildkonzeption findet sich bereits bei Alexander von Hales. Vgl. Alexander von Hales, *Glossa in IV Sent.*, d. 6, n. 2 (ed. Quaracchi, t. 4, p. 107, v. 7-8): „Notandum autem est quod triplex est assimilatio homini necessaria: prima naturae, secunda gratiae, tertia gloriae.“

<sup>197</sup> Zur ausführlichen Diskussion, vgl. Merriell (1990), S. 183-90; Krämer (2000), S. 296-303.

<sup>198</sup> *STh I*, q. 106, a. 1, arg. 2 (ed. Leon., t. 5, p. 481a): „Praeterea, triplex est lumen in angelis: naturae, gratiae et gloriae. Sed angelus illuminatur lumine naturae, a creante; lumine gratiae, a iustificante; lumine gloriae, a beatificante; quod totum Dei est. Ergo unus Angelus non illuminat alium.“

<sup>199</sup> Vgl. Michel (1979), S. 116: „Thomas deutet damit auf die Notwendigkeit hin, die einzelnen Status scharf voneinander abzugrenzen. Auch eine differenzierte Berechtigung der Beatitudo ist ohne diese Unterteilung nicht möglich. Thomas zitiert als Umschreibung dieser Stufen die von der Tradition geprägten Begriffe ‚creatio‘, ‚recreatio‘ und ‚similitudo‘. Zur Bezeichnung der Stufen werden wir in der Folge die Ausdrücke ‚natura‘, ‚gratia‘ und ‚gloria‘ verwenden.“ Vgl. auch Solignac (1971), bes. Sp. 1446-50 (über Thomas). Zur Beziehung des

Psalmwortes 4,7 die *triplex lumen* bei Thomas, rekonstruiert werden. Unter „lumen vultus tui“ in LLT-A finden sich insgesamt 28 Stellen. Die meisten davon werden auf das natürliche Licht des Intellekts bezogen,<sup>200</sup> zwei auf das Gnadenlicht und eines auf das Glorienlicht.<sup>201</sup> Es ist für Thomas klar, dass jeder Seinsmodus einen entsprechenden Erkenntnismodus braucht. Daher entsprechen das *lumen naturae*, *gratiae* und *gloriae* dem Status der Natur, der Gnade und der Herrlichkeit.

Darüber hinaus spricht auch Thomas bei einer dreifachen Erkenntnis des Menschen vom Göttlichen (*triplex cognitio hominis de divinis*). Die erste Erkenntnisart besteht darin, dass der Mensch angesichts der Geschöpfe und des natürlichen Lichtes der Vernunft vermag zur Erkenntnis Gottes aufzusteigen. Eine zweite übersteigt den menschlichen Verstand und betrachtet die göttliche Wahrheit mit Hilfe der Offenbarung. In der dritten Erkenntnisart wird der menschliche Geist zur vollkommenen Einsicht in das Geoffenbarte emporgehoben.<sup>202</sup>

Entsprechend der drei Seinsmodi von Natur, Gnade und Herrlichkeit hat Thomas auch in *Super Boet. De trin.*, q. 2, a. 2 drei Erkenntnismodi und drei Arten der Theologie unterschieden: (1) Die erste Philosophie (*philosophia prima*) der Metaphysik, die nur durch das Geschaffene zur Gotteserkenntnis gelangt. (2) Die Offenbarungstheologie als Teilhabe am Glaubenslicht. (3) Die Erkenntnis Gottes und der Seligen. Nach dem Grundaxiom, „*gratia non tollat naturam, sed perficiat*“, befinden sich zwei Naturen in den Gläubigen: Zum einen hebt die Gnade die

---

dreifachen Lichtes mit den drei Stufen der menschlichen Zustände und der Gotteserkenntnis, vgl. bes. Reinhuber (2000), S. 187-94. Zur weiteren Diskussion der thomasischen Lichttheorie, vgl. Kieninger (1992); Hedwig (1980), S. 199-209; Hedwig (2007); Oeing-Hanhoff (1974); Cuddeback (2009); Heuel (1928); Grabmann (1924); Alfaro (1963); Meehan (1952); Vorster (1965), S. 404-7 („Psalm 4,7 und das Naturrecht als sittliche Norm“).

<sup>200</sup> Vgl. z.B. *Q.D. De spir. creat.*, a. 10, co. (ed. Leon., t. 24/2, p. 107, v. 325-32): „Vnde dicimus quod lumen intellectus agentis de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, et secundum hoc discernimus uerum a falso et bonum a malo: et de hoc dicitur in Psalmo ‘multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen uultus tui, Domine’, scilicet per quod nobis bona ostenduntur.“; *STh* I, q. 84, a. 5, co. (p. 322b): „Ipsam enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV, dicitur: *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* cui quaestioni Psalmista respondet, dicens: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur.“ *Quodl.* X, q. 4, a. 1, co. (ed. Leon., t. 25/1, p. 135, v. 41-8): „Hec autem resultatio ueritatis est quantum ad duo, scilicet quantum ad lumen intellectuale, de quo in Psalmo dicitur: *Signatum est super nos lumen uultus tui, Domine*, et quantum ad prima principia naturaliter nota, siue sint complexa siue implexa. Nichil autem possumus ueritatis cognoscere nisi ex primis principiis et ex lumine intellectuali.“

<sup>201</sup> Betreffe des Glorienlichts, vgl. *Super Ps.*, 8 (ed. Parmae, p. 169): „Coronari est regum. Deus fecit hominem quasi regem inferiorum et est gloria, scilicet claritas divinae imaginis: et haec est quaedam corona hominis [...] ps. 4: signatum est super nos lumen vultus tui domine.“ Betreffe des Gnadenlichts, vgl. ebd., 35 (p. 279) und *Q.D. De ver.*, q. 29, a. 1, arg. 12 (ed. Leon., t. 22/3, p. 850, v. 76-81): „Praeterea, duplex est imago Dei in nobis, ut habetur ex glossa super illud Psal. «Signatum est» etc.; una creationis, quae consistit in mente secundum unam essentiam et tres potentias, alia recreationis, quae attenditur secundum lumen gratiae.“

<sup>202</sup> Vgl. *ScG* IV, c. 1 (ed. Leon., t. 15, p. 4a): „Est igitur triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis, per creaturas in Dei cognitionem ascendit. Secunda est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum. Tertia est secundum quod mens humana elevabitur ad ea quae sunt revelata perfecte intuenda.“

natürliche Erkenntnisgrundlage nicht auf. Diese nehmen, wie die anderen Menschen (*ex parte nostra*), ihren Ausgang von den Geschöpfen und sind mit der Sinneswahrnehmung verbunden. Zum anderen haben sie an der göttlichen Erkenntnis teil, die durch den uns eingegossenen Glauben mit der ersten Wahrheit verbunden ist.<sup>203</sup> So entsteht ihr eigentümliches Verfahren, indem sie gemäß diskursiver Weise von den Prinzipien zu den Schlussfolgerungen gelangt.<sup>204</sup> Aber die göttliche Erkenntnisweise unterscheidet sich von anderen, da sie eine intuitive Erkenntnis sowie eine Selbsterkenntnis ist.<sup>205</sup>

Am Schluss der vorliegenden Arbeit soll das Thema der Einwohnung der Trinität im Menschen kurz besprochen werden.<sup>206</sup> Der Zusammenhang zwischen dem trinitarischen Bild im Menschen und der Einwohnung der Trinität kann angesichts des besonderen emotionalen Ausdrucks des Thomas von „*prorumpere in amorem*“ betrachtet werden.<sup>207</sup> Dieses findet sich zweimal in der Summa wieder. Im siebten Artikel der Quaestio 93 diskutiert Thomas das trinitarische Bild im menschlichen Geist. Nach Thomas besteht das Bild der Dreieinigkeit im Geist „zunächst und hauptsächlich in der Tätigkeit, insofern wir aus der Kenntnis (*notitia*), die wir besitzen, durch Denken ein Wort (*verbum*) bilden und aus diesem in die Liebe ausbrechen (*in amorem prorumpere*).“<sup>208</sup> Zum anderen verwendet Thomas den Ausdruck im Kontext der unsichtbaren Sendung einer göttlichen Person. Nach Thomas existiert eine allgemeine Weise der Gegenwart Gottes, indem er durch sein Wesen, seine Kraft und seine Gegenwart (*per essentiam, potentiam et praesentiam*) in allen Geschöpfen vorhanden ist. Allerdings gibt es noch eine andere:

---

<sup>203</sup> Vgl. *Super Boet. De trin.*, q. 2, a. 2, co. (ed. Leon., t. 50, p. 95, v. 57-77): „Set diuinorum notitia dupliciter potest estimari: uno modo ex parte nostra, et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi per res creatas, quarum cognitionem a sensu accipimus; alio modo ex natura ipsorum, et sic ipsa sunt ex se ipsis maxime cognoscibilia, et quamvis secundum modum suum non cognoscantur a nobis, tamen a Deo cognoscuntur et a beatis secundum modum suum. Et secundum hoc de diuinis duplex scientia habetur: una secundum modum nostrum, qui sensibilia principia accipit ad notificandum diuina, et sic de diuinis philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam scientiam diuinam dicentes; alia secundum modum ipsorum diuinorum, ut ipsa diuina secundum se ipsa capiantur, que quidem perfecte in statu uie nobis est impossibilis, set fit nobis in statu uie quedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem diuinam, in quantum per fidem nobis infusam inheremus ipsi prime ueritati propter se ipsam.“

<sup>204</sup> Vgl. ebd. (v. 80-85): „ita nos ex his que per fidem capimus prime ueritati adherendo, uenimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, discurrendo de principiis ad conclusiones, ut sic ipsa, que fide tenemus sint nobis quasi principia in hac scientia, et alia quasi conclusiones.“

<sup>205</sup> Vgl. ebd. (v. 78-80): „Et sicut Deus ex hoc quod cognoscit se cognoscit alia modo suo, id est simplici intuitu, non discurrendo.“ Ebd., ad 5 (p. 96, v. 148-54): „Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia huius scientie, ad cognitionem diuinam: quia ea que sunt per se nota in scientia quam Deus habet de se ipso, supponuntur in scientia nostra et creduntur ei nobis hec indicanti per suos nuntios, sicut medicus credit phisico quatuor esse elementa.“

<sup>206</sup> Zum Thema der Einwohnung der Trinität bei Thomas, vgl. Merriell (1990), S. 226-35; Merriell (2005), S. 135-8. Lehmkuhler (2004), S. 53-115; Torrell (2003), S. 90-4; Weismayer (1995); Cunningham (1955).

<sup>207</sup> Vgl. Merriell (2005), S. 136; Torrell (2003), S. 91.

<sup>208</sup> Vgl. *STh I*, q. 93, a. 7, co. (ed. Leon., t. 5, p. 409a): „Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus.“

Außer dieser allgemeinen Weise gibt es noch eine besondere [Gegenwart], die der vernunftbegabten Natur zukommt, der zufolge von Gott gesagt werden kann, er sei wie das Erkannte im Erkennenden und das Geliebte im Liebenden. Weil nun im Erkennen und Lieben das vernunftbegabte Geschöpf durch seine Tätigkeit Gott selbst berührt (*atingere*), sagt man dieser besonderen Weise zufolge von Gott nicht nur, dass Er in dem vernunftbegabten Geschöpf [gegenwärtig] ist, sondern auch dass Er in ihm wohnt (*habitare*) wie in Seinem Tempel. Daher kann keine andere Wirkung Grund dafür sein, dass die göttliche Person auf neue Weise im vernunftbegabten Geschöpf ist, außer der heiligmachenden Gnade (*gratia gratum faciens*).<sup>209</sup>

Im gnadenhaften Leben spielt dann die Liebe eine große Rolle. Davon spricht Thomas:

Weil nun der Heilige Geist die Liebe ist, wird die Seele durch die Gabe der Liebe dem Heiligen Geist gleichgestaltet. Deshalb wird die Sendung des Heiligen Geistes entsprechend der Gabe der Liebe genommen. Der Sohn aber ist das Wort, nicht irgendwelches, sondern jenes, das die Liebe haucht. Deshalb sagt Augustinus im neuen Buch *Über die Dreieinigkeit*: „Das Wort, das wir jetzt darlegen wollen, ist eine mit Liebe verbundene Erkenntnis.“ Also wird der Sohn nicht aufgrund jedweder Vollkommenheit des Verstandes gesandt, sondern nur aufgrund einer solchen Unterweisung des Verstandes, kraft deren dieser in die Leidenschaft der Liebe ausbricht (*prorumpat in affectum amoris*).<sup>210</sup>

---

<sup>209</sup> Ebd., q. 43, a. 3, co. (ed. Leon., t. 4, p. 447b): „Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina Persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens.“

<sup>210</sup> Ebd., a. 5, ad 2 (p. 450b): „Et quia Spiritus Sanctus est Amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilator: unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans Amorem: unde Augustinus dicit, in IX libro *de Trin.*: *Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est*. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius: sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris.“

## Schluss

Das Thema der Selbsterkenntnis ist ein Gelenkthema. Es verbindet sich innerlich mit drei Momenten: Welt, Selbst und Gott. Eine systematische Darstellung des Themas muss mit den drei Momenten in Beziehung stehen. Diese Anschauung bleibt ebenso bei dem *doctor communis* Thomas, in Betracht seines Menschentraktats über die Natur (q. 75-89) und über das Ziel der Hervorbringung des Menschen (q. 93), in *STh* erhalten. Im seinem ambitionierten Projekt, Wasser in Wein zu verwandeln, stehen der Philosoph Aristoteles und der Theologe Augustinus ihm immer als seine zwei besten Berater zur Seite. In der vorliegenden Arbeit wird deutlich, wie sich Thomas mit den zwei Größen auseinandersetzt. Thomas selbst ist ein systematischer Philosoph und Theologe. Er hat sich, hinsichtlich der Selbsterkenntnis der Seele, mit beiden Autoritäten beraten, aber kann die beiden Elemente in seinem eigenen System synthetisieren. Das Verhältnis des Thomas zu Augustinus ist einerseits nicht unter der Maxime, *Augustinus eget Thoma interprete* (bedeutet: Augustinus bedürft der Interpretation von Thomas), zu verstehen.<sup>1</sup> Thomas' eigene Einstellung zu der Wahrheit entspricht immer seinem eigenen Wort: „Das Studium der Philosophie ist nicht zu dem Zweck da, zu wissen was Menschen gedacht haben, sondern wie sich die Wahrheit der Dinge verhält.“<sup>2</sup>

In der Einleitung wurden einige Fragestellungen gestellt. Nun werden diese zusammengefasst und beantwortet:

- (1) Das augustinische Erbe wurde in §3.5.1.1, bezüglich der Kontinuität der thomanischen und der augustinischen Lehre von der Selbsterkenntnis in der Selbstgegenwart des Geistes (*praesentia mentis*), gedeutet. Thomas hat davon in vier Hauptwerken (*Super I Sent.*, d. 3; *Q.D. De Ver.*, q. 10; *ScG* III, c. 46; *STh* I, q. 87) gesprochen und sie verteidigt. In der dieser Arbeit zugrunde liegenden Darstellung erkennt Thomas schon die *praesentia mentis* in seinem Sentenzenkommentar. In §2.5.4 wurde über das Phänomen einer natürlichen Selbstgegenwart der Seele gesprochen, da Thomas behauptet: „Weil die Seele naturgemäß zu sich selbst gegenwärtig ist, geht daher das Einsehen aus der Kenntnis hervor“ (*anima naturaliter sit sibi praesens, unde ex notitia procedit intelligere*). In der Darstellung kennt Thomas die *notitia* wahrscheinlich noch durch seinen Lehrer Albertus. In *De Veritate* ist Thomas persönlich mit Augustins *De Trinitate* vertraut. Dort wird der Ausdruck *praesentia mentis* festgestellt und insbesondere die

---

<sup>1</sup> Vgl. Schneider (1930), S. 92.

<sup>2</sup> Vgl. *In De caelo*, I, lect. 22, n. 8 (ed. Leon., t. 3, p. 91a): „studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.“

*praesentia* weiter mit *memoria sui* und *notitia sui* zusammen betrachtet (vgl. Tab. 3.2). Sie umfasst die habituelle Selbsterkenntnis. Die *praesentia mentis* ist der grundlegende Wesenszug des Geistes. Diese ermöglicht hingegen die Selbsterkenntnis. Sie ist das Erkenntnisprinzip, wodurch der Geist vom direkten Akt zum reflexiven Erkenntnisakt aufsteigen kann (vgl. Abb. 4.1). Die zwei heterogenen Elemente basieren Thomas auf grundlegendem Prinzip: Etwas zu erkennen (*intelligere aliquid*) ist immer früher als zu erkennen, dass er erkennt (*intelligere se intelligere*). Dieses Prinzip wird von Thomas in *STh* als ein metaphysisches Wirklichkeitsprinzip erkannt.

- (2) Corys These ist haltlos. Thomas hat nicht auf das augustinische Erbe verzichtet. In dieser Studie hält Thomas die These aufrecht, indem er behauptet, dass die bloße Gegenwart des Geistes das Prinzip des Aktes sei, wodurch sich der Geist selbst wahrnehmen kann (§4.2.1.2). Außerdem wurde ebenfalls aufgezeigt, dass Thomas den Ausdruck „*per praesentiam habitus vel mentis*“ sowohl in *Q.D. De Ver.*, q. 10, a. 9 als auch in *STh* I, q. 87, a. 2 verwendet. Während Thomas in *De Veritate* wegen des Bedürfnisses zur Auslegung der augustinischen These von der habituellen Selbsterkenntnisweise spricht, hat er in der Summa terminologisch und theoretisch präzisiert. Die beiden Auffassungen sind, wie bereits erwähnt, der Sache nach identisch. Daher ist die Uneinigkeit nur ein scheinbares Problem.
- (3) Die *praesentia mentis* ist die Seinsweise des Geistes. Sie gehört zum Wesenszug aller Geistwesen. Ohne sie ist die menschliche Reflexion und Subjektivität unmöglich. Weiterhin kann, ohne diese, der geistige Akt nicht zu sich selbst zurückkehren. Weiterhin kann dann auch die Wahrheit (*veritas est adaequatio intellectus et rei*) nicht erfolgen, da Wahrheit die Angleichung zwischen zwei Polen, nämlich zwischen dem Objekt und dem Subjekt ist. Daher ist die Erkenntnisweise bei Gott und Engeln *per essentiam* und bei Menschen *per speciem*. In §4.3.2.2 wurde außerdem dargelegt, dass dieses Verhältnis sogar im Prinzipienwissen besteht: Das *apprehendere ipsum ens* ist früher als das *apprehendere se intelligere ens* und das *apprehendere se appetere ens* angesiedelt.
- (4) Bei Thomas kann die Selbsterkenntnis gewissermaßen dazu helfen, die geistigen Substanzen zu verstehen. Aber eine solche Erkenntnis ist unklar und unvollkommen. Der entscheidende Bezugspunkt für das Kriterium der Artähnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen besteht in ihrer Geistnatur, und zwar in der Selbsterkenntnis und in der Selbstliebe. Daher expliziert Thomas die Gottebenbildlichkeit mit den zwei Hervorgängen des Geistes, nämlich mit dem Wort und mit der Liebe.



- (5) Im Ausgang des Psalm 4,7 analysiert Thomas das dreifache Gottes Bild, die dreifache Lichttheorie und die dreifache Theologie. Gemäß dem dreifachen Seinsmodus erfolgt ein dreifacher Erkenntnismodus. In diesem Zusammenhang spielen die Heilswerke des Jesus Christus eine entscheidende Rolle. Er ist der wahre Sohn und Bild Gottes. Wir sind die adoptierten Söhne Gottes und nach dem Bild des Sohnes neugestaltet. Dies hat weiterhin mit der Einwohnung der Trinität zu tun.



# Abkürzungsverzeichnis

## 1) Abkürzungen der Werke des Thomas von Aquin, Aristoteles und Augustinus

Die vollständige bibliographische Angabe der Werke befindet sich im Literaturverzeichnis am Schluss dieser Arbeit.

### Thomas von Aquin

<i>Comp. theol.</i>	<i>Compendium theologiae</i>
<i>De div. nom.</i>	<i>In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio</i>
<i>De ente</i>	<i>De ente et essentia</i>
<i>De princ. nat.</i>	<i>De principiis naturae</i>
<i>De virtut.</i>	<i>De virtutibus in communi</i>
<i>Exp. Post.</i>	<i>Expositio libri Posteriorum</i>
<i>In De caelo</i>	<i>In Aristotelis libros De caelo</i>
<i>In Met.</i>	<i>In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio</i>
<i>In Phys.</i>	<i>Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis</i>
<i>Q.D. De an.</i>	<i>Quaestiones disputatae de anima</i>
<i>Q.D. De malo</i>	<i>Quaestiones disputatae de malo</i>
<i>Q.D. De pot.</i>	<i>Quaestiones disputatae de potentia</i>
<i>Q.D. De spir. creat.</i>	<i>Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis</i>
<i>Q.D. De ver.</i>	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
<i>Quodl.</i>	<i>Quaestiones de quodlibet</i>
<i>ScG</i>	<i>Summa contra Gentiles</i>
<i>Sent. De an.</i>	<i>Sententia libri De anima</i>
<i>Sent. Eth.</i>	<i>Sententia libri Ethicorum</i>
<i>STh</i>	<i>Summa theologiae</i>
<i>Super Boet. De trin.</i>	<i>Super Boetium De trinitate</i>
<i>Super De caus.</i>	<i>Super librum de causis expositio</i>
<i>Super Sent.</i>	<i>Scriptum super libros Sententiarum</i>

### Aristoteles

<i>Anal. post.</i>	<i>Analytica posteriora</i>
<i>Categ.</i>	<i>Categoria</i>
<i>De an.</i>	<i>De anima</i>
<i>Eth. Nic.</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Met.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>Phys.</i>	<i>Physica</i>

### Augustinus

<i>ciu.</i>	<i>De ciuitate Dei</i>
<i>conf.</i>	<i>Confessiones</i>
<i>mag.</i>	<i>De magistro</i>
<i>sol.</i>	<i>Soliloquia</i>
<i>trin.</i>	<i>De trinitate</i>
<i>uera rel.</i>	<i>De uera religione</i>

Bei Texten, die nach dem mittelalterlichen Quaestionenschema aufgebaut sind, geben die römischen Ziffern die jeweiligen Teile oder Bücher eines Werks, die arabischen Ziffern, darüber hinaus die ‚quaestio‘, ‚articulus‘ (und ggf. ‚quaestiuncula‘), in dieser Reihenfolge, an. Dabei sind die verwendeten Abkürzungen die folgenden:

a.	articulus	et al.	et alii
ad	responsio ad obiectionem	exp. text.	expositio textus
ad s.c.	ad sed contra	Hg.	Herausgegeben
arg.	argumentum	k.g.v.m.	kursiv gesetzt von mir
c.	caput	lect.	lectio
cf.	confer	n.	numerus

co.	corpus articuli	prol.	prologus
d.	distinctio	q.	quaestio
ders.	derselbe	qla.	quaestiuncula
div. text.	divisio textus	s.c.	sed contra
ebd.	ebenda	sol.	solutio
ed.	editio	tit.	titulus
ed. cit.	editio citata	v.	versus
Z.B.:			
<i>Super I Sent.</i> , d. 3, q. 4, a. 5, co.		= <i>Scriptum super libros I Sententiarum</i> , distinctio 3, quaestio 4, articulus 5, corpus articuli	
<i>STh I</i> , q. 87, a. 1, ad 1		= <i>Summa theologiae</i> , prima pars, quaestio 87, articulus 1, responsio ad objectionem 1	

Die Abkürzungen aller sonstigen Werke antiker und mittelalterlicher Autoren finden sich im Anschluss an die jeweilige Werkedition im Literaturverzeichnis.

## 2) Sonstige Abkürzungen

Die allgemein üblichen Abkürzungen von Zeitschriften, Serien, Lexika, usw. richten sich nach Schwertner, Siegfried M. (1994): *Theologische Realenzyklopädie: Abkürzungsverzeichnis* (2., überarb. und erw. Aufl. Berlin [u.a.]: de Gruyter).

ACPQ	American Catholic Philosophical Quarterly
AHDL	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge
AugL	Augustinus-Lexikon, Mayer
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum
DSp	Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique
FS	Franciscan Studies
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
HWP	Historisches Wörterbuch der Philosophie
IPQ	International Philosophical Quarterly
JHP	Journal of the History of Philosophy
JMRS	Journal of Medieval and Renaissance Studies
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MM	Miscellanea Mediaevalia
MS	Mediaeval Studies
MSM	Modern Schoolman
NSchol	The New Scholasticism
PACPA	Proceedings of the American Catholic Philosophical Association
PhJ	Philosophisches Jahrbuch
PL	Patrologiae cursus completus. Series Latina
RMet	Review of Metaphysics
RSPPhTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques
RThPhM	Recherches de théologie et philosophie médiévales
Thom.	The Thomist: A Speculative Quarterly Review
ThPh	Theologie und Philosophie
TRE	Theologische Realenzyklopädie
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie

## Literaturverzeichnis

In [] Klammern finden sich die in der Arbeit verwendeten Abkürzungen.

### I. Quellen und Übersetzungen des Thomas von Aquin

Die vorliegende Arbeit stützt sich auf die Leonina-Edition (Sancti Thomae de Aquino. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Rom 1882 ff., t. 1-50 [ed. Leon., t. 1-50]) und die Marietti-Ausgabe. Die verwendeten Übersetzungen werden dabei angegeben. Manche Übersetzungen sind, nach Bedarf, leicht modifiziert worden. Diese Abweichungen werden im Text nicht besonders angegeben.

Thomas von Aquin, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, ed. Fratres Praedicatores, in: Opera omnia (ed. Leon.), t. 2, Rom: Typographia Polyglotta, 1884. [*In Phys.*]

—, *Compendium theologiae*, ed. H.-F. Dondaine / G. de Grandpré, in: Opera omnia (ed. Leon.), t. 42, Rom: Editori di San Tommaso, 1979, p. 1-205. [*Comp. theol.*]

—, *De ente et essentia*, ed. Fratres Praedicatores, in: Opera omnia (ed. Leon.), t. 43, Rom: Editori di San Tommaso, 1976, p. 315-81. [*De ente*]

—, *De principiis naturae*, ed. Fratres Praedicatores, in: Opera omnia (ed. Leon.), t. 43, Rom: Editori di San Tommaso, 1976, p. 1-47. [*De princ. nat.*]

—, *Expositio libri Posteriorum*, ed. R.-A. Gauthier, in: Opera omnia (ed. Leon.), t. 1\*/2, Rom / Paris: Commissio Leonina / J. Vrin, 1989. [*Exp. Post.*]

—, *In Aristotelis libros De caelo*, ed. Fratres Praedicatores, in: Opera omnia (ed. Leon.), t. 3, Rom: Typographia Polyglotta, 1886, p. 1-257. [*In De caelo*]

—, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. R.-M. Cathala / R. M. Spiazzi [ed. Cathala / Spiazzi], Turin-Rom: Marietti, 1964. [*In Met.*] Übersetzungen: Thomas von Aquin (2016): Das Seiende und die ersten Prinzipien: Kommentar zu Aristoteles' Metaphysik: 4. Buch. Deutsch – Lateinisch. Aus dem Lateinischen übersetzt von Stefan Sellner. Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae. [*Thomas / Sellner (2016)*]

—, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. C. Pera [ed. Pera], Turin-Rom: Marietti, 1950. [*De div. nom.*]

—, *Quaestiones de quodlibet*, R.-A. Gauthier, in: Opera omnia (ed. Leon.), t. 25/1-2, Rom / Paris: Commissio Leonina / Éditions du Cerf, 1996. [*Quodl.*]

—, *Quaestiones disputatae de anima*, ed. B.C. Bazán, in: Opera omnia (ed. Leon.), t. 24/1, Rom / Paris: Commissio Leonina / Éditions du Cerf, 1996. [*Q.D. De an.*]

—, *Quaestiones disputatae de malo*, ed. P.-M. Gils, in: Opera omnia (ed. Leon.), t. 23, Rom / Paris: Commissio Leonina / J. Vrin, 1982. [*Q.D. De malo*]

—, *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. Pauli M. Pession [ed. Pession], in: S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae, t. 2, Turin-Rom: Marietti, 1949, p. 1-276. [*Q.D. De pot.*]

—, *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis*, ed. J. Cos, in: Opera omnia (ed. Leon.), t. 24/2, Rom / Paris: Commissio Leonina / Éditions du Cerf, 2000. [*Q.D. De spir. creat.*]

—, *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. A. Dondaine, in: Opera omnia (ed. Leon.), t. 22/1-3, Rom: Ad Sanctae Sabinae / Editori di San Tommaso, 1975, 1972, 1976. [*Q.D. De ver.*]

Übersetzungen:

- Stein, Edith (2008): Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit – *Quaestiones disputatae de veritate* 1. Eingef. u. bearb. v. Speer, Andreas / Tommasi, Francesco V. Freiburg, Breisgau: Herder (Edith Stein Gesamtausgabe 23 [ESGA 23]). [**Stein (2008): ESGA 23**] // Stein, Edith (2008): Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit – *Quaestiones disputatae de veritate* 2. Eingef. u. bearb. v. Speer, Andreas / Tommasi, Francesco V. Freiburg, Breisgau: Herder (Edith Stein Gesamtausgabe 24 [ESGA 24]). [**Stein (2008): ESGA 24**] // Thomas von Aquin (1986): Von der Wahrheit: lateinisch-deutsch. De veritate: (Quaestio 1). Ausgew., übers. u. hrsg. von Albert Zimmermann. Hamburg: Meiner. [**Thomas / Zimmermann (1986)**] // Zur Übersetzung von *Q.D. De ver.*, q. 10, a. 8, vgl. auch **Perler / Schierbaum (2014)**, S. 100-25. // Thomas (2006): Über den Lehrer. Hrsg., übers. und kommentiert von Gabriel Jüssen. Hamburg: Meiner. // Thomas (1953): Truth. Vol. 2: Questions X-XX. Übers. von James V. McGlynn. Chicago: Henry Regnery Company.
- , *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*, ed. P. A. Odetto, in: S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae, t. 2, Turin-Rom: Marietti, 1949, p. 707-51. [**De virtut.**]
- , *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis* [**Super Sent.**]. Darin: *Super I-II Sent.*, ed. Pierre Mandonnet [**ed. Mand.**], t. 1-2, Paris: P. Lethielleux, 1929; *Super III Sent.*, ed. Maria F. Moos [**ed. Moos**], t. 3, Paris: P. Lethielleux, 1933; *Super IV Sent.*, d. 1-22, ed. Maria F. Moos [**ed. Moos**], t. 4, Paris: P. Lethielleux, 1947. Zu *Super IV Sent.*, d. 23-50, vgl. ed. Stanislaw E. Fretté [**ed. Fretté**], in: Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis sacri ordinis F. F. Praedicatorum Opera Omnia, t. 11, Paris: Ludovicus Vivès, 1874 (t. 1-34, 1871-80). Zu *Super I Sent.*, prol. vgl. **Adriano Oliva (2006)**, S. 303-40.
- Übersetzungen:
- Niederbacher, Bruno / Leibold, Gerhard (Hg.)(2006): Theologie als Wissenschaft im Mittelalter: Texte, Übersetzungen, Kommentare. Münster: Aschendorff, S. 235-89 („Thomas von Aquin, Prolog zum Sentenzenkommentar“ und „Kommentar zum Text“).
- , *Sentencia libri De anima*, ed. R.-A. Gauthier, in: Opera omnia (ed. Leon.), t. 45/1, Rom / Paris: Commissio Leonina / J. Vrin, 1984. [**Sent. De an.**]
- , *Sententia libri Ethicorum*, ed. R.-A. Gauthier, in: Opera omnia (ed. Leon.), t. 47/1-2, Rom: Ad Sanctae Sabinae, 1969. [**Sent. Eth.**]
- , *Summa contra Gentiles*, ed. Fratres Praedicatores, in: Opera omnia (ed. Leon.), t. 13-5, Rom: Typis Riccardi Garroni, 1918-30. [**ScG**] Übersetzungen:
- Thomas (2009): Summa contra gentiles. Bd. 3. Teil 1, Buch III, Kap. 1-83. Hrsg., übers. und mit Anm. vers. von Karl Albert et al. Darmstadt: Wiss. Buchges. [3., unveränd. Aufl. (unveränd. Nachdr. der Sonderausg. 2001), Gesamtausg. in einem Bd.], S. 183-9. // Thomas (1946): Des Heiligen Thomas von Aquin summa contra gentiles oder die Verteidigung der höchsten Wahrheiten. Bd. 3: Erste Hälfte des dritten Buches. Aus d. Lat. ins Dt. übers. u. mit Übersichten, Erl. u. Aristoteles-Texten vers. von Helmut Fahsel. Zürich: Fraumünster-Verl., bes. S. 234-40 [**Thomas / Fahsel (1946)**].
- , *Summa theologiae*, ed. Fratres Praedicatores, in: Opera omnia (ed. Leon.), t. 4-12, Rom: Typographia Polyglotta, 1888-1906. [**STh**] Übersetzungen:
- Thomas von Aquin, Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologiae. Übers. v. Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs. Hg. v. Katholischen Akademikerverband, Salzburg / Leipzig: Anton Pustet [u.a.], 1933ff., Bd. 1-36. Insbesondere: Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 2: Gottes Leben, sein Erkennen und Wollen. Buch I, Frage 14-26; Bd. 6: Wesen und Ausstattung des Menschen. Buch 1, Frage 75-89; Bd. 7: Erschaffung und Urzustand des

Menschen. Buch 1, Frage 90-102. Zum Text *Summa theologiae* I, q. 87, vgl. auch **Perler / Schierbaum (2014)**, S. 80-99.

- , *Super Boetium De trinitate*, ed. P.-M. Gils, in: Opera omnia (ed. Leon.), t. 50, Rom / Paris: Commissio Leonina / Éditions du Cerf, 1992, p. 1-171. [**Super Boet. De trin.**] Übersetzungen:  
Thomas von Aquin (2006): Expositio super librum Boethii De trinitate I. Lateinisch - deutsch. Kommentar zum Trinitätstraktat des Boethius I. Übers. und eingel. von Peter Hoffmann in Verbindung mit Hermann Schrödter. Freiburg i. Br. [u.a.]: Herder. // Thomas von Aquin (2007): Expositio super librum Boethii De trinitate II. Lateinisch - deutsch. Kommentar zum Trinitätstraktat des Boethius II. Übers. und eingel. von Peter Hoffmann in Verbindung mit Hermann Schrödter. Freiburg i. Br. [u.a.]: Herder.
- , *Super librum De causis expositio*, ed. H. D. Saffrey [ed. **Saffrey**], Paris: Vrin, 2002. [**Super De caus.**]

## II. Weitere Quellentexte

- Albertus Magnus, *De anima*, ed. C. Stroick, in: Opera omnia (ed. Colon.), t. 7/1, Monasterii Westfalonum: Aschendorff, 1968. [**De anima**]
- , *De homine*, ed. H. Anzulewicz / J. R. Söder, in: Opera omnia (ed. Colon.), t. 27/2, Monasterii Westfalonum: Aschendorff, 2008. [**De homine**]
- , *Secunda pars Summae de creaturis*, ed. A. Borgnet, in: Opera omnia (ed. Borgnet), t. 35, Paris: L. Vivès, 1896. [**Summa de creaturis II**]
- , *Super I librum Sententiarum: Distinctiones 1-3*, ed. Maria Burger, in: Sancti doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Episcopi Opera omnia, t. 29/1, Monasterii Westfalonum: Aschendorff, 2015 [= ed. **Colon.**] // *Commentarii in I Sententiarum (Dist. I-XXV)*, ed. A. Borgnet, in: B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum, Opera omnia, t. 25, Paris: L. Vivès, 1893. [= ed. **Borgnet**, t. 1-38, 1890-99] [**In I Sent**] Übersetzungen:  
Albertus Magnus (2017): Super primum librum Sententiarum distinctio 3: De imagine. Das Bild Gottes im Menschen. Lt. - dt. Übers. und eingel. von Maria Burger. Freiburg [u.a.]: Herder. [**Albertus / Burger (2017)**]
- Alexander von Hales, *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, t. 1-4, Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1951-7. [**Glossa in I Sent.**]
- Aristoteles, *Analytica posteriora* [translatio Iacobi; Reuisio Moerbecana], ed. R.-A. Gauthier, Rom / Paris: Commissio Leonina / J. Vrin, 1989 (ed. Leon., t. 1\*/2). [**Anal. post.**]
- , *Aristoteles' Metaphysik: Griechisch-deutsch. Bd. 2: Bücher VII (Z) - XIV (N)*. Neu bearb., mit Einl. und Kommentar hrsg. von Horst Seidl. Hamburg: Meiner, 1980. [**Aristoteles / Seidl (1980)**]
- , *Aristotelis Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, ed. Academia Regia Borussica, ed. altera quam curavit O. Gigon, t. 1-5, Berlin: Walter de Gruyter, 1960-87. Darin: *Categoriae*, in: *Aristotelis Opera*, I, p. 1-15; *Analytica posteriora*, in: *Aristotelis Opera*, I, p. 71-100; *Physica*, in: *Aristotelis Opera*, I, p. 184-267; *De anima*, in: *Aristotelis Opera*, I, p. 402-35; *Metaphysica*, in: *Aristotelis Opera*, II, p. 980-1093; *Ethica Nicomachea*, in: *Aristotelis Opera*, II, p. 1094-181.
- , *De anima* [translatio nova], ed. R.-A. Gauthier, Rom / Paris: Commissio Leonina / J. Vrin, 1984 (ed. Leon., t. 45/1). Übersetzungen:  
Aristoteles, (1995): Über die Seele: Griechisch-deutsch. Mit Einl., Übers. (nach W. Theiler)

- und Kommentar hrsg. von Horst Seidl. Hamburg: Meiner. [**Aristoteles / Seidl (1995)**] // Aristoteles (2016): *De anima – über die Seele: Griechisch – Deutsch: Mit dem griechischen Originaltext in der Oxfordausgabe von Ross (1956). Übers. mit Einl. und Komm. von Thomas Buchheim.* Darmstadt: WBG. [**Aristoteles / Buchheim (2016)**]
- Augustinus, *Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen, in: CCSL 27, Tournhout: Brepols, 1981.
- , *De bono coniugali*, ed. J. Zycha, in: CSEL 41, Wien: F. Tempsky [u.a.], 1900, p. 185-231. [**b. coniug.**]
- , *De ciuitate dei*, ed. B. Dombart / A. Kalb in: CCSL 47 (Libri I-X), 48 (Libri XI-XXII), Tournhout: Brepols, 1955. [**ciu.**]
- , *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, ed. A. Mutzenbecher, in: CCSL 44A, p. 1-249, Tournhout: Brepols, 1975. [**diu. qu.**]
- , *De doctrina christiana*, ed. G. M. Green, in: CSEL 80, Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1963; ed. J. Martin, in: CCSL 32, p. 1-167, Tournhout: Brepols, 1962. [**doct. christ.**]
- , *De Genesi ad litteram*, ed. J. Zycha, in: CSEL 28/1, Wien: F. Tempsky [u.a.], 1894. [**Gn. litt.**]
- , *De magistro*, ed. K.-D. Daur, in: CCSL 29/4, p. 155-203, Tournhout: Brepols, 1970; ed. G. Weigel, in: CSEL 77/1, p. 1-55, Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1961. [**mag.**]
- , *De ordine*, ed. W.M. Green, in: CCSL 29, p. 87-137, Tournhout: Brepols, 1970; ed. P. Knöll, in: CSEL 63/3, p. 119-85, Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1922. [**ord.**]
- , *De Trinitate libri XV*, ed. W. J. Mountain, in: CCSL 50 (Libri I-XII), 50 A (Libri XIII-XV), Tournhout: Brepols, 1968. Übersetzungen:  
Augustinus, Aurelius (1935): *Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit.* Aus dem Lt. übers. und mit Einl. versehen von Michael Schmaus. Bd. 1 (Buch I - VII), München: Kösel & Pustet, 1935; Bd. 2 (Buch VIII - XV), München: Kösel & Pustet, 1936. [**Augustinus / Schmaus 1936**] // Augustinus, Aurelius (2001): *De trinitate: (Bücher VIII - XI, XIV - XV, Anhang: Buch V).* Lt. - dt. Neu übers. und mit einer Einl. hrsg. von Johann Kreuzer. Hamburg: Meiner [**Augustinus / Kreuzer 2001**] // Augustinus, Aurelius (2012): *The Trinity.* Einf. übers. u. Anm. v. Edmund Hill. 2. Aufl. Hyde Park, NY: New City Press [**Augustinus / Hill (2012)**].
- , *De uera religione*, ed. K.-D. Daur, in: CCSL 32, p. 169-260, Tournhout: Brepols, 1962; ed. G. M. Green, in: CSEL 77/2, p. 1-81, Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1961. [**uera rel.**]
- , *In Iohannis euangelium tractatus CXXIV*, ed. R. Willems, in: CCSL 36, Tournhout: Brepols, 1954. [**Io. eu. tr.**]
- , *Quaestiones in heptateuchum*, ed. J. Fraipont, in: CCSL 33, p. 1-377, Tournhout: Brepols, 1958; ed. J. Zycha, CSEL 28/2, p. 1-506, Wien: F. Tempsky [u.a.], 1895. [**Qu. heptat.**]
- , *Sermones in epistolas apostolicas II* (157-183), ed. S. Boodts, in: CCSL 41Bb, Tournhout: Brepols, 2016. [**Se. ep. ap.**]
- , *Soliloquia*, ed. W. Hörmann, in: CSEL 89, p. 1-98, Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986. [**sol.**]
- Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. S. Crawford, Cambridge, Mass.: Mediaeval Academy of America, 1953.
- Avicenna, *Liber de anima*, ed. S. Van Riet, in: *Avicenna Latinus: Liber de anima seu sextus de naturalibus*, I-III, Louvain: Peeters [u.a.], 1972; IV-V, Louvain: Éd. Orientalistes [u.a.], 1968. [**De anima**]



- , *Liber de philosophia prima*, ed. S. Van Riet, in: Avicenna Latinus: Liber de philosophia prima sive scientia divina, I-IV, Louvain: Peeters [u.a.], 1977; V-X, Louvain: Peeters [u.a.], 1980. [**Phil. pr.**]
- Bonaventura, *In primum librum sententiarum* [= **In I Sent**], ed. ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, in: Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi Cardinalis opera omnia, t. 1, ad Claras Aquas (Quaracchi): Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882 (t. 1-10, 1881-1902). [**ed. Quaracchi**]
- Cajetan, *De nominum analogia*, ed. P. N. Zammit / P. H. Hering, in: Thomas De Vio Cardinalis Caietanus, Scripta philosophica, Rom: Inst. Angelicum, 1952, p. 1-93.
- Guilelmus Altissiodorensis, *Summa aurea I-IV*, ed. J. Ribailier, t. 1-4, 6 Bd., Paris: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique [u.a.], 1980-6.
- Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. Ignatius Brady. Ed. 3. ad fidem codicum antiquiorum restituta, t. 1-2, Grottaferrata, Rom: Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-1981 (Spicilegium Bonaventurianum, Bd. 4-5). Übersetzungen: Silano, Giulio [Übers.] (2007): The Sentences. Book 1: The Mystery of the Trinity. Toronto: Pontifical Inst. of Mediaeval Studies. [**Lombard / Silano (2007)**]

### III. Hilfsmittel und Suchmaschinen

- Berger, David (Hg.) (2006): Thomistenlexikon. Bonn: Nova & Vetera.
- Corpus Thomisticum, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita. Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. (Enthält unter anderem die Opera omnia, den Index Thoisticus, das Thomas-Lexikon von L. Schütz und eine umfangreiche Bibliografie). [<http://www.corpusthomisticum.org/>]
- Drecoll, Volker H. (Hg.) (2007): Augustin Handbuch. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Leppin, Volker (Hg.) (2016): Thomas Handbuch. Tübingen: Mohr.
- Library of Latin Texts – Series A (LLT-A) [vgl.: <http://clt.brepolis.net/lltadfg/Default.aspx>].
- Mayer, Cornelius (Hg.) (1994-2018): Augustinus-Lexikon. Basel: Schwabe. [AugL]
- Schulthess, Peter / Imbach, Ruedi (2000): Die Philosophie im lateinischen Mittelalter: Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium. Düsseldorf [u.a.]: Artemis & Winkler.
- Schütz, Ludwig (1895): Thomas-Lexikon: Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstaussprüche und wissenschaftlichen Aussprüche. Faks.-Neudr. der „2., sehr vergrößerten Aufl.“ 1895. Stuttgart: Frommann-Holzboog. [<http://www.corpusthomisticum.org/tl.html>]

### IV. Sekundärliteratur

- Achtner, Wolfgang (2008): Vom Erkennen zum Handeln: Die Dynamisierung von Mensch und Natur im ausgehenden Mittelalter als Voraussetzung für die Entstehung naturwissenschaftlicher Rationalität. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Aertsen, Jan A. (1984): Medieval Reflections on Truth: Adaequatio rei et intellectus. Amsterdam: VU Boekhandel.
- (1988a): Nature and Creature: Thomas Aquina's Way of Thought. Leiden [u.a.]: Brill.
- (1988b): „Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven“. In: Zimmermann, Albert (Hg.): Thomas von

- Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen. Berlin [u.a.]: de Gruyter [MM 19], S. 82-102.
- (1991): „Natur, Mensch und der Kreislauf der Dinge bei Thomas von Aquin“. In: Zimmermann, Albert / Speer, Andreas (Hg.): Mensch und Natur im Mittelalter. Berlin [u.a.]: de Gruyter (Miscellanea mediaevalia 21), S. 143-60.
- (1996): *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden [u.a.]: Brill.
- (1998): „The Philosophical Importance of the Doctrine of the Transcendentals in Thomas Aquinas“. In: *Revue Internationale de Philosophie* 52, S. 249-68.
- (2007a): „Is truth Not a transcendental for Aquinas?“. In: Kwasniewski, Peter A. (Hg.): *Wisdom's Apprentice: Thomistic Essays in Honor of Lawrence Dewan, O.P.* Washington, DC: Catholic Univ. of America Pr., S. 3-12.
- (2007b): „Vernunftkritik und Offenbarung: Duns Scotus' Kritik an Thomas von Aquin“. In: Mensching, Günther / Krüger, Annika (2007): *De usu rationis: Vernunft und Offenbarung im Mittelalter*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 91-101.
- (2012): *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden [u.a.]: Brill.
- Alfaro, Juan B. (1963): „Supernaturalitas fidei iuxta St. Thomam“. In: *Gregorianum* 44/3, S. 501-42; 44/4, S. 731-87.
- Anawati, Georges C. (1974): „Saint Thomas d'Aquin et la Métaphysique d'Avicenne“. In: Maurer, Armand A. (Hg.): *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*. Bd. 1. Toronto, Canada: Pontif. Inst. of Mediaeval Studies, S. 449-65.
- Anzenbacher, Arno (1972): *Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl*. Wien [u.a.]: Oldenbourg.
- Arias Reyero, Maximino (1971): *Thomas von Aquin als Exeget: Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*. Einsiedeln: Johannes-Verl.
- Ashworth, Evelyn J. (1992): „Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic: Aquinas in Context“. In: *MS* 54, S. 94-135.
- Baltzer, Otto (1972): *Die Sentenzen des Petrus Lombardus: ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung*. Aalen: Scientia Verl. [Neudr. der Ausg. Leipzig 1902].
- Barth, Roderich (2004): *Absolute Wahrheit und endliches Wahrheitsbewußtsein: Das Verhältnis von logischem und theologischem Wahrheitsbegriff – Thomas von Aquin, Kant, Fichte und Frege*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Baumgartner, Matthias (1913): „Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis“. In: Ders. (Hg.): *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte: Eine Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling*. Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder, S. 1-16.
- Beaurecueil, Marie-Joseph Serge de Laugier de (1952-55): *L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin*. In: *Études et recherches: Cahiers de théologie et de philosophie* 8 (1952), S. 45-82; 9 (1955), S. 37-96.
- Beierwaltes, Werner (2014): *Platonismus im Christentum*. 3. erw. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Berger, David (2016): Art.: „Die quaestiones disputatae“. In: Leppin, Volker (Hg.): *Thomas Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 163-71.

- Beumer, Johannes (1955): „Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie“. In: *Scholastik* 30, S. 195-214.
- (1958): „Ein nicht-authentischer Text im Prolog zum Sentenzenkommentar des hl. Thomas von Aquin (q.1. a.3. sol.)“. In: *Scholastik* 33, S. 247-52.
- Black, Deborah L. (1993): „Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroes's Psychology“. In: *JHP* 31/3, S. 349-85.
- (2014): „*Cognoscere Per Impressionem*: Aquinas and the Avicennian Account of Knowing Separate Substances“. In: *ASPQ* 88/2, S. 213-36.
- Blankenhorn, Bernhard (2011): „How the Early Albertus Magnus Transformed Augustinian Interiority“. In: *FZPhTh* 58, S. 351-86.
- Boland, Vivian (1996): *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis*. Leiden [u.a.]: Brill.
- Bonin, Thérèse (2000): „The Emanative Psychology of Albertus Magnus“. In: *Topoi* 19, S. 45-57.
- Bonino, Serge-Thomas (2016): *Angels and Demons: A Catholic Introduction*. Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Pr.
- Booth, Edward (1977): „St. Augustine's ‚notitia sui‘ Related to Aristotle and the Early Neo-Platonists“. In: *Augustiniana* 27, S. 70-102, 364-401; ders. (1978). In: *Augustiniana* 28, S. 183-221; ders. (1979). In: *Augustiniana* 29, S. 97-124.
- (2000a): „Saint Thomas Aquinas's Critique of Saint Augustine's Conceptions of the Image of God in the Human Soul“. In: Brachtendorf (2000b), S. 219-40.
- (2000b): „St. Thomas's *Scriptum super I [Librum] Sententiarum*“. In: Brachtendorf (2000b), S. 245-73.
- Bougerol, Jacques-Guy (1997): „The Church Fathers and the Sentences of Peter Lombard“. In: Backus, Irena (Hg.): *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*. Bd. 1. Leiden [u.a.]: Brill, S. 113-64.
- Bourke, Vernon J. (1941): „Intellectual Memory in the Thomistic Theory of Knowledge“. In: *MS* 18/2, S. 21-4.
- Brachtendorf, Johannes (1998): „... prius esse cogitare quam credere: A Natural Understanding of ‚Trinity‘ in St. Augustine?“. In: *Augustinian Studies* 29/2, S. 35-45.
- (2000a): *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus: Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in „De Trinitate“*. Hamburg: Meiner.
- (Hg.) (2000b): *Gott und sein Bild: Augustins De trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*. Paderborn [u.a.]: Schöningh.
- (2001): „Endlichkeit und Subjektivität. Zur Bedeutung des Subjekts im Denken Augustins“. In: Krieger, Gerhard (Hg.): *Fluchtpunkt Subjekt - Facetten und Chancen des Subjektgedankens*. Paderborn [u.a.]: Schöningh, S. 37-53.
- (2002): „Selbsterkenntnis: Thomas von Aquin als Kritiker Augustins?“. In: *PhJ* 109/2, S. 255-70.
- (2003): „Augustins Begriff des menschlichen Geistes“. In: Meixner, Uwe et al. (Hg.): *Seele, Denken, Bewusstsein: Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*. Berlin [u.a.]: de Gruyter, S. 90-123.

- (2007): „De trinitate (Über die Trinität)“. In: Drecoll, Volker H. (Hg.): *Augustin Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 363-77.
- (2017): „Augustine on Self-Knowledge and Human Subjectivity“. In: Renz, Ursula (Hg.): *Self-Knowledge: A History*. New York: Oxford Univ. Pr., S. 96-113.
- Brady, Ignatius (1965): „The Distinctions of Lombard’s Book of Sentences and Alexander of Hales“. In: *FS* 25, S. 90-116.
- Brittain, Charles (2012): „Intellectual Self-Knowledge in Augustine (*De Trinitate* 14.7-14)“. In: Bermon, Emmanuel / O’Daly, Gerard (Hg.): *Le „De Trinitate“ de Saint Augustin: Exégèse, logique et noétique*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, S. 313-30.
- Brown, Deborah J. (2001): „Aquinas’ Missing Flying Man“. In: *Sophia* 40/1, S. 17-31.
- Bruch, Richard (1946): *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen nach den bedeutendsten Scholastikern des 13. Jahrhunderts*. Freiburg i. Br., Univ., Diss.
- Buchmüller, Wolfgang G. (2016): *Isaak von Étoile: Monastische Theologie im Dialog mit dem Neo-Platonismus des 12. Jahrhunderts*. Münster: Aschendorff Verl.
- Bujo, Bénézet (1979): *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin: Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare*. Paderborn [u.a.]: Schöningh.
- Carl, Brian (2018): „Human Intellectual Potency and the Genus of Intelligibles: A Response to Therese Cory’s Aquinas on Human Self-Knowledge“. In: Klima / Hall (2018), S. 21-31.
- Chenu, Marie-Dominique (1982): *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*. Durchges. u. verb. dt. Ausg., 2. Aufl. Graz [u.a.]: Styria [Orig.: *Introduction à l’étude de Saint Thomas d’Aquin*. 1950].
- (2008): *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert*. Übers. v. Michael Lauble. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verl. [Orig.: *La théologie comme science au XIIIe siècle*, 1957].
- Christianson, Joseph M. (1988): „Aquinas: The Necessity and Some Characteristics of the Habit of First Indemonstrable (Speculative) Principles“. In: *NSchol* 62/3, S. 249-96.
- Clarke, William N. (1994a): „The Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism?“ In: Ders.: *Explorations in Metaphysics: Being-God-Person*. Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, S. 65-88 [Orig.: in: *NSchol*, 26 (1952): S. 167-94].
- Coleman, Janet (1992): *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Pr.
- Colish, Marcia L. (1988): „Systematic Theology and Theological Renewal in the Twelfth Century“. In: *JMRS* 18, S. 135-56.
- (1994a): *Peter Lombard. Vol. 1-2*. Leiden [u.a.]: Brill.
- (1994b): „From the Sentence Collection to the *Sentence* Commentary and the *Summa*: Parisian Scholastic Theology, 1130-1215“. In: Hamesse, Jacqueline (Hg.): *Manuels, programmes de cours et techniques d’enseignement*. Louvain-la-Neuve: Inst. d’Études Médiévales de l’Univ. Catholique de Louvain, S. 9-29.
- (1997): „The Sentence Collection and the Education of Professional Theologians in the Twelfth Century“. In: Van Deusen, Nancy (Hg.): *The Intellectual Climate of the Early University. Essays in Honor of Otto Gründler*. Kalamazoo, Mich.: Western Michigan Univ., S. 1-26.

- Cory, Therese S. (2013): „What Is an Intellectual ‚Turn‘? The *Liber de Causis*, Avicenna, and Aquinas’s Turn to Phantasms“. In: *Tópicos, Revista de Filosofía* 45, S. 129-62.
- (2014): *Aquinas on Human Self-Knowledge*. Cambridge: Cambridge Univ. Pr.
- (2018): „Artificial Intelligence, Actual Intelligibility, and Aquinas on Human Self-Knowledge: A Response to Critics“. In: *Klima / Hall* (2018), S. 33-44.
- Courcelle, Pierre (1974): *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*. Bd. 1: *Histoire du précepte delphique*. Paris: Études Augustiniennes.
- Courth, Franz (1985): *Trinität in der Scholastik*. Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder [Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. II/1b].
- Cuddeback, Matthew (2009): „Thomas Aquinas on Divine Illumination and the Authority of the First Truth“. In: *Nova et Vetera* (English Edition) 7/3, S. 579-602.
- Cunningham, Francis L. (1955): *The Indwelling of the Trinity: A Historico-Doctrinal Study of the Theory of St. Thomas Aquinas*. Dubuque: The Priory Press.
- Dander, Franz (1929a): „Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung: Nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin“. In: *ZKTh* 53/1, S. 1-40.
- (1929b): „Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung: Nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin“. In: *ZKTh* 53/2, S. 203-46. [Weiter genommen in: Scheffczyk (Hg.) (1969), S. 206-59].
- Darge, Rolf (1996): *Habitus per actus cognoscuntur: Die Erkenntnis des Habitus und die Funktion des moralischen Habitus im Aufbau der Handlung nach Thomas von Aquin*. Bonn: Bouvier.
- (2018): „„As One Is Disposed, So the Goal Appears to Him‘: On the Function of Moral Habits (*habitus*) According to Thomas Aquinas“. In: Faucher, Nicolas / Roques, Magali (Hg.): *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (*Habitus*) in Medieval Philosophy*. Cham: Springer, S. 143-65.
- Davids, Tobias (2017): *Anthropologische Differenz und animalische Konvenienz: Tierphilosophie bei Thomas von Aquin*. Leiden [u.a.]: Brill.
- de Rijk, Lambert M. (2005): *Giraldus Odonis O.F.M. Opera philosophica*. Vol. 2: *De intentionibus*. Crit. ed. with a Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350. Leiden [u.a.]: Brill.
- de Vaux, Roland (1934): *Notes et Textes sur l’Avicennisme Latin*. Paris: Vrin.
- Decorte, Jos (2006): *Eine kurze Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*. Paderborn [u.a.]: Schöningh [Aus dem Niederländ. übers. von Inigo Bocken und Matthias Laarmann].
- Dewan, Lawrence (2007): „St. Thomas and Analogy: The Logician and the Metaphysician“. In: Houser, Richard E. (Hg.): *Laudemus viros gloriosos: Essays in Honor of Armand Maurer*, CSB. Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr., S. 132-45.
- Dhavamony, Mariasusai (1965): *Subjectivity and Knowledge in the Philosophy of Saint Thomas Aquinas*. Roma: Gregorian Univ. Pr.
- Di Martino, Carla (2008): *Ratio particularis: la doctrine des sens internes d’Avicenne à Thomas d’Aquin: contribution à l’étude de la tradition arabo-latine de la psychologie d’Aristote*. Paris: Libr. Philos. Vrin.
- Doig, James C. (1972): *Aquinas on Metaphysics: A Historico-Doctrinal Study of the „Commentary on the Metaphysics“*. The Hague: Nijhoff.

- Donohoo, Lawrence J. (1999): „The Nature and Grace of *Sacra Doctrina* in St. Thomas's *Super Boetium de Trinitate*“. In: *Thom.* 63/3, S. 343-401.
- Drecoll, Volker H. (2016): Art.: „Augustinus“. In: Leppin (Hg.): *Thomas Handbuch*, S. 68-75.
- Drever, Matthew (2013): *Image, Identity, and the Forming of the Augustinian Soul*. New York: Oxford Univ. Pr.
- Ehret, Charles (2017): „The Flow of Powers: Emanation in the Psychologies of Avicenna, Albert the Great, and Aquinas“. In: Pasnau, Robert (Hg.): *Oxford Studies in Medieval Philosophy*: Vol. 5. Oxford: Oxford Univ. Pr., S. 87-121.
- Elders, Leo J. (1997): „Thomas Aquinas and the Fathers of the Church“. In: Backus, Irena (Hg.): *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*. Bd. 1. Leiden [u.a.]: Brill, S. 337-66.
- Emery, Gilles (1995): *La trinité créatrice: trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*. Paris: Vrin.
- (2003): *Trinity in Aquinas*. Ypsilanti, Mich.: Sapientia Pr.
- (2003a): „Trinity and Creation: The Trinitarian Principle of the Creation in the Commentaries of Albert the Great, Bonaventure, and Thomas Aquinas on the Sentences“. In: Ders. (2003), S. 33-70. [Orig.: *Trinité et création: le principe trinitaire de la création dans les commentaires d'Albert Le Grand, de Bonaventure et de Thomas d'Aquin sur les sentences*. In: *RSPHTh* 79/3 (1995): 405-30.]
- (2005a): „Trinity and Creation“. In: van Nieuwenhove, Rik (Hg.): *The Theology of Thomas Aquinas*. Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr., S. 58-76.
- (2005b): „The Personal Mode of Trinitarian Action in Saint Thomas Aquinas.“ In: *Thom.* 69/1, S. 31-77.
- Evans, Gillian R. (Hg.) (2002): *Mediaeval Commentaries on the „Sentences“ of Peter Lombard*. Bd. 1. Leiden [u.a.]: Brill.
- Ewbank, Michael B. (1990): „Diverse Orderings of Dionysius's *Triplex Via* by St. Thomas Aquinas“. In: *MS* 52, S. 82-109.
- Fabro, Cornelio (1961): *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Louvain: Publ. univ. de Louvain [u.a.].
- Fetz, Reto L. (1975): *Ontologie der Innerlichkeit: *reditio completa* und *processio interior* bei Thomas von Aquin*. Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.
- Flasch, Kurt (2013): *Das philosophische Denken im Mittelalter: Von Augustin zu Machiavelli*. 3. vollst. durchges. und erw. Aufl. Stuttgart: Reclam.
- Frank, Günter (2017): *Topik als Methode der Dogmatik Antike – Mittelalter – Frühe Neuzeit*. Berlin: De Gruyter.
- Friedman, Russell L. (2002a): „The *Sentences* Commentary, 1250-1320: General Trends, the Impact of the Religious Orders, and the Test Case of Predestination“. In: Evans (2002), S. 41-128.
- (2002b): „Conclusions“. In: Evans (2002), S. 507-27.
- (2007): „Peter Lombard and the Development of the *Sentences* Commentary in the Thirteenth and Fourteenth Centuries“. In: Pietro Lombardo: *Atti del XLIII Convegno Storico*

- Internazionale, Todi, 8 - 10 ottobre 2006. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, S. 459-78.
- Fröhlich, Bettina (2017): *Selbsterkenntnis und Lebenspraxis: Zur apollinischen und platonischen Ethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fuerst, Adrian (1951): *An Historical Study of the Doctrine of the Omnipresence of God in Selected Writings between 1220-1270*. Washington, DC: Catholic Univ. of America Pr.
- Gardeil, Henri-Dominique (1956): *Introduction to the Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Bd. 3: *Psychology*. Üb. v. John A. Otto. Eugene, Or.: Wipf & Stock.
- Garipzanov, Ildar H. (2008): *The Symbolic Language of Royal Authority in the Carolingian World (c.751-877)*. Leiden [u.a.]: Brill.
- Geßner, Jakob (1930): *Die Abstraktionslehre in der Scholastik bis Thomas von Aquin: Mit besonderer Berücksichtigung des Lichtbegriffes*. Freiburg i. Br., Univ., Diss.
- Geyser, Joseph (1935): „Die Theorie Augustinus von der Selbsterkenntnis der menschlichen Seele“. In: Lang, Albert (Hg.): *Aus der Geisteswelt des Mittelalters: Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*. Münster: Aschendorff, S. 169-87.
- Gilson, Étienne (1926): „Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin“. In: *AHDL* 1, S. 5-127.
- Goehring, Bernd (2003): „St. Thomas Aquinas on Self-Knowledge and Self-Awareness“. In: *Cithara* 42/2, S. 3-14.
- Goris, Harm J. M. J. (1996): *Free Creatures of an Eternal God: Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*. Leuven: Peeters.
- (2009): „Divine Omnipresence in Thomas Aquinas“. In: Ders. (Hg.): *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas*. Leuven [u.a.]: Peeters, S. 37-58.
- (2012): „Angelic Knowledge in Aquinas and Bonaventura“. In: Hoffmann, Tobias (Hg.): *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*. Leiden [u.a.]: Brill, S. 149-85.
- Goris, Wouter (1999): „Die Anfänge der Auseinandersetzung um das Ersterkannte im 13. Jahrhundert: Guibert von Tournai, Bonaventura und Thomas von Aquin“. In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 10, S. 355-70.
- Grabmann, Martin (1911): *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Bd. 2: *Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert*. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung.
- (1924): *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin: Forschungen über die augustiniische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den hl. Thomas von Aquin*. Münster: Aschendorff.
- (1928): *Einführung in die Summa theologiae des heiligen Thomas von Aquin*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- (1949): *Thomas von Aquin: Persönlichkeit und Gedankenwelt. Eine Einführung*. 8. Aufl. München: Kösel.
- Guindon, Roger (1956): *Béatitude et théologie morale chez saint Thomas d'Aquin: Origines - Interprétation*. Ottawa: Ed. de l'Univ.

- Gutberlet, Constantin (1903): „Die natürliche Erkenntnis der Seligen“. In: *PhJ* 16, S. 125-38 und 269-77.
- Hager, Fritz-Peter (1995): Art. „Selbsterkenntnis. I. Antike“. In: *HWP* 9, Sp. 406-13.
- Hasse, Dag Nikolaus (2000): Avicenna's „*De anima*“ in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160 - 1300. London: Warburg Inst. [u.a.].
- (2001): Art. „Vernunft; Verstand. III. Mittelalter – C. Arabische Tradition und lateinische Rezeption“. In: *HWP* 11, Sp., 774-80.
- (2013): „Avicenna's Epistemological Optimism“. In: Adamson, Peter (Hg.): *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Pr., S. 109-19.
- Hedwig, Klaus (1980): *Sphaera lucis: Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*. Münster: Aschendorff.
- (2007): „Über einige wissenschaftstheoretische Problem der Lichtmetaphysik“. In: *FZPhTh* 54/3, S. 368-85.
- Heimler, Adolf M. (1962): *Die Bedeutung der Intentionalität im Bereich des Seins nach Thomas von Aquin: Versuch e. Synthese*. Würzburg: Triltsch.
- Heinzmann, Richard (1998): „Ansätze und Elemente moderner Subjektivität bei Thomas von Aquin“. In: Fetz, Reto L. et al. (Hg.): *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*. Bd. 1. Berlin [u.a.]: de Gruyter, S. 414-33.
- Henle, Robert J. (1956): *Saint Thomas and Platonism: A Study of the Plato and Platonici Texts in the Writings of Saint Thomas*. The Hague: Nijhoff.
- Herrera, Max (2011): „Understanding Similitudes in Aquinas with the Help of Avicenna and Averroes“. In: Klima, Gyula / Hall, Alexander W. (Hg.): *Universal Representation, and the Ontology of Individuation*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, S. 5-23.
- Heuel, Meinolf (1928): *Die Lehre vom lumen naturale bei Thomas v. Aquin, Bonaventura und Duns Scotus*. Koblenz: Goerres-Dr.
- Hödl, Ludwig (2002): „Die Sentenzen des Petrus Lombardus in der Diskussion seiner Schule“. In: Evans (2002), S. 25-40.
- Horn, Christoph (2000): „Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus“. In: Brachtendorf (2000b), S. 81-104.
- Horváth, Tibor (1966): *Caritas est in ratione: Die Lehre des hl. Thomas über die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung des Menschen*. Münster, Westfalen: Aschendorff.
- Hoye, William J. (1976): „Gotteserkenntnis per essentiam im 13. Jahrhundert“. In: Zimmermann, Albert (Hg.): *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*. Berlin [u.a.]: de Gruyter [MM 10], S. 269-84.
- Imbach, Ruedi (1976): *Deus est intelligere: Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts*. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag.
- (2000): Art. „Sentenzen, Sentenzenkommentare“. In: *LThK* 9, Sp. 467-71.
- (2017): „§13. Thomas von Aquin“. In: Brungs, Alexander (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie / Die Philosophie des Mittelalters*. Band 4: 13. Jahrhundert. 1. Halbband. Basel: Schwabe Verlag, S. 323-404.



- Inagaki, Bernard R. (1981): „The Degrees of Knowledge and Habitus according to Thomas Aquinas“. In: Kluxen, Wolfgang (Hg.): *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. 1. Halbbd. Berlin [u.a.]: de Gruyter [MM 13], S. 270-82.
- (1987): „‘Habitus’ and ‘Natura’ in Aquinas“. In: Wippel, John F. (Hg.): *Studies in Medieval Philosophy*. Washington, DC: Cath. Univ. of America Pr., S. 159-75.
- Jenkins, John I. (1997): *Knowledge and faith in Thomas Aquinas*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Pr.
- Jeschke, Thomas (2011): *Deus ut tentus vel visus: Die Debatte um die Seligkeit im reflexiven Akt (ca. 1293 - 1320)*. Leiden [u.a.]: Brill.
- Johnstone, Brian V. (2002): „The Debate on the Structure of the *Summa theologiae* of St. Thomas Aquinas: From Chenu (1939) to Metz (1998)“. In: Geest, Paul van et al (Hg.): *Aquinas as Authority: A Collection of Studies Presented at the Second Conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000*. Leuven: Peeters, S. 187-200.
- Jordan, Mark D. (1986): *Ordering Wisdom: The Hierarchy of Philosophical Discourses in Aquinas*. Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr.
- Judy, Albert (1975-6): „Avicenna’s Metaphysics in the *Summa contra gentiles*“. In: *Angelicum* 52, S. 340-84, 541-86; 53 (1976), S. 184-226.
- Kälin, Bernard (1921): *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*. Sarnen: Ehrli.
- Kamtekar, Rachana (2017): „Self-Knowledge in Plato“. In: Renz (Hg.)(2017), S. 25-43.
- Kann, Christoph (1999): „Wahrheit als ‚adaequatio‘: Bedeutung, Deutung, Klassifikation“. In: *RThPhM* 66/2, S. 209-24.
- Kany, Roland (2007): *Augustins Trinitätsdenken: Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate“*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Katayanagi, Eiichi (2014): „Augustine’s Investigation into Imago Dei“. In: Welker, Michael (Hg.): *The Depth of the Human Person: A Multidisciplinary Approach*. Grand Rapids, Mich. [u.a.]: Eerdmans, S. 205-17.
- Kemple, Brian (2017): *Ens primum cognitum in Thomas Aquinas and the Tradition: The Philosophy of Being as First Known*. Leiden [u.a.]: Brill.
- Kent, Bonnie (2002): „Habits and Virtues (Ia IIae, qq. 49-70)“. In: Pope, Stephen J. (Hg.): *The Ethics of Aquinas*. Washington, DC: Georgetown Univ. Pr., S. 116-30.
- Kieninger, Josef (1992): *Das Sein als Licht in den Schriften des hl. Thomas von Aquin*. Città del Vaticano: Libr. Ed. Vaticana.
- Kiessling, Klaus (2000): Art. „Selbsterkenntnis“. In: *LThK* 9, Sp. 422.
- Kitanov, Severin V. (2006): *Beatific Enjoyment Scholastic Theology and Philosophy: 1240-1335*. Helsinki.
- (2014): *Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debates: The Complex Legacy of Saint Augustine and Peter Lombard*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Kleber, Hermann (1988): *Glück als Lebensziel: Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*. Münster: Aschendorff (BGPTM, N.F., 31).
- Klein, Hans-Dieter (Hg.)(2005): *Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Klima, Gyula / Hall, Alex (Hg.)(2018): *Consciousness and Self-Knowledge in Medieval Philosophy*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

- Klubertanz, George P. (1952): *The Discursive Power: Sources and Doctrine of the vis cognitiva according to St. Thomas Aquinas*. Saint Louis, Miss.: Modern Schoolman.
- (1960): *St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis*. Chicago: Loyola Univ. Pr.
- Kluxen, Wolfgang (1974): „Metaphysik und praktische Vernunft. Über ihre Zuordnung bei Thomas von Aquin.“ In: Oeing-Hanhoff, Ludger [Hg.]: *Thomas von Aquin: 1274-1974*. München: Koesel, S. 73-96.
- (1998): *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. 3. durchges. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Kobusch, Theo (2006): „Adequatio rei et intellectus. Die Erläuterung der Korrespondenztheorie der Wahrheit in der Zeit nach Thomas von Aquin“. In: Enders, Markus / Szaif, Jan (Hg.): *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. Berlin [u.a.]: de Gruyter, S. 149-66.
- Köpf, Ulrich (1974): *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr.
- Krämer, Klaus (2000): *Imago trinitatis: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin*. Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder.
- Krause, Katja (2012): „Albert and Aquinas on the Ultimate End of Humans: Philosophy, Theology, and Beatitude“. In: *PACPA* 86, S. 213-29.
- Kremer, Klaus (1962): „Die Creatio nach Thomas von Aquin und dem Liber de Causis“. In: Wehr, Matthias: *Ekklesia: Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr*. Trier: Paulinus-Verl., S. 321-44.
- (1971): *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Nachdr. [d. Ausg. von] 1966. Leiden: Brill.
- (1972): Art. „Emanation“. In: *HWP* 2, Sp. 445-8.
- (1981): „Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis nach Plotin (204-270)“. In: *International Studies in Philosophy* 13/2, S. 41-68.
- Künzle, Pius (1956): *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen: Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin*. Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.
- Laarmann, Matthias (1996): „God as primum cognitum. Some Remarks to the Theory of Initial Cognition of Esse and God according to Thomas Aquinas and Henry of Ghent“. In: Vanhamel, Willy (Hg.): *Henry of Ghent: Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*. Leuven: Leuven Univ. Pr., S. 171-91.
- (1999): *Deus, primum cognitum: Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent († 1293)*. Münster: Aschendorff.
- Lafont, Ghislain (1961): *Structures et méthode dans la Somme theologique de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Desclee de Brouwer.
- Lambert, Richard T. (1982): „Habitual Knowledge of the Soul in Thomas Aquinas“. In: *MSM* 60/1, S. 1-19.
- (1985): „Nonintentional Experience of Oneself in Thomas Aquinas“. In: *NSchol* 59/3, S. 253-75.

- (2007): *Self Knowledge in Thomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself*. Bloomington, Indiana: Author House.
- Landgraf, Artur M. (1939): „The First Sentence Commentary of Early Scholasticism“. In: *NSchol* 13, S. 101-32.
- Lang, Albert (1964): *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*. Freiburg [u.a.]: Herder.
- Lawrence, Fred (2009): „Lonergan's Retrieval of Thomas Aquinas's Conception of the *Imago Dei*: The Trinitarian Analogy of Intelligible Emanations in God“. In: *ACPQ* 83/3, S. 363-88.
- Lee, Richard A. (2002): *Science, the Singular, and the Question of Theology*. New York: Palgrave.
- Lehmkuhler, Karsten (2004): *Inhabitatio, die Einwohnung Gottes im Menschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leinsle, Ulrich G. (1976): *Res et signum: Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras*. München [u.a.]: Schöningh.
- (1995): *Einführung in die scholastische Theologie*. Paderborn [u.a.]: Schöningh.
- Leonhardt, Rochus (1998): *Glück als Vollendung des Menschseins: Die Beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems*. Berlin [u.a.]: de Gruyter.
- Lisska, Anthony J. (2016): *Aquinas's Theory of Perception: An Analytic Reconstruction*. Oxford: Oxford Univ. Pr.
- Livesey, Steven J. (2002): „Lombardus electronicus‘: A Biographical Database of Medieval Commentators on the Peter Lombard's ‚Sentences‘“. In: Evans (2002), S. 1-23.
- Lohr, Charles H. (1980): *St. Thomas Aquinas „Scriptum super sententiis“: An Index of Authorities Cited*. London: Avebury.
- Lonergan, Bernard (1988): „Christ as Subject: A Reply“. In: Ders.: *Collection*. Bearb. von Frederick E. Crowe / Robert M. Doran. Toronto: Univ. of Toronto Press [Collected Works 4], S. 153-84.
- (1997): *Verbum: Word and Idea in Aquinas. Collected Work of Bernard Lonergan*. Bd. 2. Toronto: Univ. of Toronto Pr.
- Lyttkens, Hampus (1952): *The Analogy between God and the World: An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Manning, Lilianne (2017): „Augustine“. In: Bernecker, Sven / Michaelian, Kourken (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*. New York: Routledge, S. 439-47.
- Manser, Gallus M. (2011): *Das Wesen des Thomismus*. Nachdr. der 3. Aufl., der Ausg. Freiburg (Schweiz), Paulus-Verl.
- Marenbon, John (1991): *Later Medieval Philosophy (1150-1350): An Introduction*. London [u.a.]: Routledge.
- Markus, Robert A. (1967): „Augustine: Reason and Illumination“. In: Armstrong, Arthur H. (Hg.): *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Univ. Pr., S. 362-73.
- Mayer, Rupert J. (2002): *De veritate: quid est? Vom Wesen der Wahrheit: Ein Gespräch mit Thomas von Aquin*. Freiburg, Schweiz: Univ. Verl.

- McKian, John D. (1941): „The Metaphysics of Introspection according to St. Thomas“. In: *NSchol* 15/2, S. 89-117.
- Meehan, Francis X. (1952): „Lux et Spiritualibus According to St. Thomas Aquinas“. In: Ryan, John K. (Hg.): *Philosophical Studies in Honor of the very Reverend Ignatius Smith, O.P.* Westminster, Md.: Newman Press, S. 127-64.
- Mensching, Günther (Hg.) (2005): *Selbstbewußtsein und Person im Mittelalter*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Merriell, Donald J. (1990): *To the Image of the Trinity: A Study in the Development of Aquinas' Teaching*. Toronto, Ont.: Pontif. Inst. of Mediaeval Studies.
- (2005): „Trinitarian Anthropology“. In: Van Nieuwenhove, Rik (Hg.): *The Theology of Thomas Aquinas*. Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr., S. 123-42.
- Metz, Wilhelm (2009): „Die ‚doctrina christiana‘ als Wissenschaft: Berühmte Traktate und kleinere Schriften“. Frankfurt am Main [u.a.]: Verl. der Weltreligionen.
- Meyer, Hans (1961): *Thomas von Aquin: Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*. 2., erw. Aufl. Paderborn: Schöningh.
- Michel, Elsbeth (1979): *Nullus potest amare aliquid incognitum: Ein Beitrag zur Frage des Intellektualismus bei Thomas von Aquin*. Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.
- Mondin, Battista (1968): *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*. 2. Aufl. The Hague: Nijhoff.
- (1975): *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*. The Hague: Nijhoff.
- Montagnes, Bernard (1968): „L'axiome de continuité chez saint Thomas“. In: *RSPTh* 52, S. 201-21.
- (2004): *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas*. Übers. v. Edward M. Macierowski. Milwaukee, Wis.: Marquette Univ. Pr. [Orig.: *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*. 1963].
- Moreland, Anna B. (2010): *Known by Nature: Thomas Aquinas on Natural Knowledge of God*. New York: Crossroad Publ. Company.
- Mösch, Caroline F. (2006): „Daz disiu geburt geschehe“: Meister Eckharts Predigtzyklus *Von der ewigen geburt* und Johannes Taulers Predigten zum Weihnachtsfestkreis. Fribourg: Acad. Pr.
- Müller, Christof (2012): Art. „Nouerim me, nouerim te“. In: *AugL* 4, Fasc. 1/2, Sp. 225-6.
- Müller, Jörn (2015a): „Memory as an Internal Sense: Avicenna and the Reception of His Psychology by Thomas Aquinas“. In: *Quaestio* 15, S. 497-506.
- (2015b): „Memory in Medieval Philosophy“. In: Nikulin, Dmitri (Hg.) (2015): *Memory: A History*. New York: Oxford Univ. Pr., S. 92-124.
- Mundhenk, Johannes (1980): *Die Seele im System des Thomas von Aquin: Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie*. Hamburg: Meiner.
- Murnion, William E. (2013): „Aquinas' Philosophy of Mind in *Quaestiones Disputatae de Veritate*“. In: *The Lonergan Review* 4/1, S. 37-53.
- Nagamachi, Yuji (1997): *Selbstbezüglichkeit und Habitus: Die latente Idee der Geistmetaphysik bei Thomas von Aquin*. St. Ottilien: EOS-Verl.

- Nickl, Peter (2001): *Ordnung der Gefühle: Studien zum Begriff des habitus*. Hamburg: Meiner.
- Niederbacher, Bruno / Leibold, Gerhard (Hg.) (2006): *Theologie als Wissenschaft im Mittelalter: Texte, Übersetzungen, Kommentare*. Münster: Aschendorff.
- Nissing, Hanns-Gregor (2006): *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*. Leiden [u.a.]: Brill.
- (2009): „Augustinus – Leben nach dem Geiste“. In: Bahr, Petra / Schaede, Stephan (Hg.): *Das Leben: Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 155-82.
- O’Callaghan, John P. (2007): „Imago Dei: A Test Case for St. Thomas’s Augustinianism“. In: Dauphinais, Michael et al. (Hg.): *Aquinas the Augustinian*. Washington, D.C.: The Catholic Univ. of America Pr, S. 100-44.
- (2017): „Thomas Aquinas“. In: Bernecker, Sven / Michaelian, Kourken (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*. New York: Routledge, S. 461-69.
- O’Connor, William R. (1947): *The Eternal Quest: The Teaching of St. Thomas Aquinas on the Natural Desire for God*. New York [u.a.]: Longmans, Green & Co.
- O’Daly, Gerard (1987): *Augustine’s Philosophy of Mind*. Berkeley [u.a.]: Univ. of California Pr.
- O’Neil, Charles J. (1951): „St. Thomas and the Nature of Man“. In: *PACPA* 25, S. 41-66.
- O’Rourke, Fran (1992): *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Leiden [u.a.]: Brill.
- Oehler, Klaus (1997): *Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Oeing-Hanhoff, Ludger (1963a): „Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter“. In: Wilpert, Paul (Hg.): *Die Metaphysik im Mittelalter: Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*. Berlin: de Gruyter [MM 2], S. 71-91.
- (1963b): „Wesen und Formen der Abstraktion nach Thomas von Aquin“. In: *PhJ* 71, S. 14-37.
- (1974): „Gotteserkenntnis im Licht der Vernunft und des Glaubens nach Thomas von Aquin“. In: Ders. (Hg.): *Thomas von Aquin 1274/1974*. München: Koesel, S. 97-124.
- Olañeta, Germán (2015): *Über die Wahrheit: Ursprung und Konstitution des Wahrheitsbegriffs nach Thomas von Aquin*. Marburg: Tectum.
- Oliva, Adriano (2006): *Les débuts de l’enseignement de Thomas d’Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina: avec l’édition du prologue de son Commentaire des Sentences*. Paris: Vrin.
- (2012): „Philosophy in the Teaching of Theology by Thomas Aquinas“. In: *Thom.* 76/3, S. 397-430.
- Owens, Joseph (1962): „Analogy as a Thomistic Approach to Being“. In: *MS* 24, S. 303-22.
- Pannenberg, Wolfhart (2007): *Analogie und Offenbarung. Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Park, Seung-Chan (1999): *Die Rezeption der mittelalterlichen Sprachphilosophie in der Theologie des Thomas von Aquin: Mit besonderer Berücksichtigung der Analogie*. Leiden [u.a.]: Brill.
- Pasnau, Robert (1997): *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Pr.
- Peghaire, Julien (1936): *Intellectus et Ratio selon Thomas d’Aquin*. Paris [u.a.]: Vrin.

- Pegis, Anton C. (1961): „St. Thomas and the Origin of the Idea of Creation“. In: Canfield, Francis (Hg.): *Philosophy and the Modern Mind: 1960-1961*. Detroit, Mich.: Sacred Heart Seminary, S. 49-65.
- Peifer, John F. (2004): *The Concept in Thomism*. Bristol: Thoemmes Continuum.
- Pelikan, Jaroslav: (1978): „*Imago Dei*: An Explication of *Summa theologiae*, Part 1, Question 93“. In: Parel, Anthony (Hg.): *Calgary Aquinas Studies*. Toronto [u.a.]: Pontifical Inst. of Mediaeval Studies, S. 27-48 [Papers orig. presented at the Aquinas Septicentennial Conference, held at the Univ. of Calgary in oct. 1974].
- Perler, Dominik (2004): *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. 2. durchges. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann.
- (Hg.) (2014): *Selbstbezug und Selbstwissen: Texte zu einer mittelalterlichen Debatte*. Hrsg., übers. und kommentiert von Dominik Perler und Sonja Schierbaum. Frankfurt, M.: Klostermann. [Perler / Schierbaum 2014]
- Pesch, Otto H. (1972): Art. „Glück II (Mittelalter)“. In: *HWP* 2, Sp. 691-6.
- (1988): *Thomas von Aquin: Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie: Eine Einführung*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl.
- Pinckaers, Servais (1989): „Le thème de l’image de Dieu en l’homme et l’anthropologie.“ In: Bühler, Pierre (Hg.): *Humain à l’image de Dieu*. Genève: Labor et Fides, S. 147-63.
- Pitour, Thomas (2011): *Wilhelm von Auvergnès Psychologie: Von der Rezeption des aristotelischen Hylemorphismus zur Reformulierung der Imago-Dei-Lehre Augustins*. Paderborn [u.a.]: Ferdinand Schöningh.
- Pöltner, Günther (1983): „Veritas est adaequatio intellectus et rei. Der Gesprächsbeitrag des Thomas von Aquin zum Problem der Übereinstimmung“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37/4, S. 563-76.
- (2005): „Der Begriff der Seele in der mittelalterlichen Philosophie am Beispiel des Thomas von Aquin“. In: Klein (2005), S. 197-207.
- Porro, Pasquale (2016): *Thomas Aquinas: A Historical and Philosophical Profile*. Washington, D.C: The Catholic Univ. of America Pr.
- Principe, Walter H. (1982): „The Dynamism of Augustine’s Terms for Describing the Highest Trinitarian Image in the Human Person“. In: *Studia Patristica* 17/3, S. 1291-9.
- Prügl, Thomas (2016): „Thomas von Aquin. *Summa theologiae*, I, 1, 9-10“. In: Wischmeyer, Oda (Hg.): *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*. Berlin [u.a.]: de Gruyter, S. 191-206.
- Puntel, Lorenz B. (2007): *Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie: Philosophiegeschichtlich-kritische Studien*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Putallaz, François-Xavier (1991): *Le sens de la réflexion chez Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin.
- Quinto, Riccardo (2010): „Stephen Langton“. In: Rosemann (Hg.) (2010), S. 35-77.
- Rabeau, Gaston (1938): *Species. Verbum: L’activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin.
- Reichberg, Gregory M. (1994): „Aquinas on Moral Responsibility in the Pursuit of Knowledge“. In: Gallagher, David M. (Hg.): *Thomas Aquinas and His Legacy*. Washington, DC: Catholic Univ. of America Pr., S. 61-82.

- Reichmann, James (1986): „The Cogito in St. Thomas Truth in Aquinas and Descartes“. In: *IPQ* 26/4, S. 341-52.
- Reinhuber, Thomas (2000): *Kämpfender Glaube: Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*. Berlin [u.a.]: de Gruyter.
- Renz, Oskar (1911): *Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin*. Münster i. W.: Aschendorff.
- Renz, Ursula (Hg.) (2017): *Self-Knowledge: A History*. New York: Oxford Univ. Pr.
- Rieber, Arnulf (1978/79): „Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin in sprachphilosophischer Sicht“. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 23/24, S. 137-65.
- Riesenhuber, Klaus (1971): *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten: Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*. München: Verl. Berchmanskolleg.
- (1989): Art. „Quoad se/quoad nos“. In: *HWP* 7, Sp. 1841-2.
- Rivera, Jorge (1967): *Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken: Eine phänomenologische Deutung der Erkenntnislehre des Thomas von Aquin*. Freiburg [u.a.]: Alber.
- Robinson, Matthew (2016): „William of Auvergne, Albertus Magnus and the Metaphysics of the Individual Agent of Thought“. In: Klima, Gyula / Hall, Alexander W. (Hg.): *The Metaphysics of Personal Identity*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing [Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics, Vol. 13], S. 1-32.
- Rocca, Gregory P. (2004): *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*. Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Pr.
- Rosemann, Philipp W. (1996): *Omne agens agit sibi simile: A “Repetition” of Scholastic Metaphysics*. Leuven: Leuven Univ. Pr.
- (2004a): *Peter Lombard*. Oxford: Oxford Univ. Pr.
- (2004b): „Sacra pagina or scientia divina? Peter Lombard, Thomas Aquinas, and the Nature of the Theological Project“. In: *Philotheos*. International Journal for Philosophy and Theology 4, S. 284-300.
- (2005): „New Interest in Peter Lombard: The Current State of Research and some Desiderata for the Future“. In: *RThPhM* 72/1, S. 133-52.
- (2007): *The Story of a Great Medieval Book: Peter Lombard’s Sentences*. Peterborough [u.a.]: Broadview Pr.
- (Hg.) (2010): *Mediaeval Commentaries on the „Sentences“ of Peter Lombard*. Bd. 2. Leiden [u.a.]: Brill.
- (Hg.) (2015): *Mediaeval Commentaries on the „Sentences“ of Peter Lombard*. Bd. 3. Leiden [u.a.]: Brill.
- Rosenmöller, Bernhard (1925): *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*. Münster/Westf.: Aschendorff.
- Ruane, John P. (1958): „Self-knowledge and the Spirituality of the Soul in St. Thomas“. In: *NSchol* 32/4, S. 425-42.
- Salas, Victor (2009): „The Twofold Character of Thomas Aquinas’s Analogy of Being“. In: *IPQ* 49/3, S. 295-315.

- (2010): „Albertus Magnus and Thomas Aquinas on the Analogy between God and Creatures“. In: *MS 72*, S. 283-312.
- Scheffczyk, Leo (Hg.)(1969): *Der Mensch als Bild Gottes*. Darmstadt: Wiss.
- Schmaus, Michael (1967): *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*. Nachdr. der 1927 ersch. Ausg. mit e. Nachtr. u. Literaturerg. d. Verf. Münster, Westf.: Aschendorff.
- (1974): „Die trinitarische Gottebenbildlichkeit nach Albert dem Großen“. In: Möller, Joseph (Hg.): *Virtus politica: Festgabe zum 75. Geb. v. Alfons Hufnagel*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, S. 277-306.
- Schmidbaur, Hans C. (1995): *Personarum Trinitatis. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*. St. Ottilien: EOS.
- Schmidt, Martin A. (2011): „Die umfassende Bestandsaufnahme durch Petrus Lombardus“. In: Andresen, Carl / Ritter, Adolf Martin (Hg.): *Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters*. Neuausg. Bearb. von Ritter, Adolf M. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 599-611.
- Schneider, Johannes (1961): *Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*. München: Hueber.
- Schneider, Wilhelm (1930): *Die Quaestiones disputatae de veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus*. Münster: Aschendorff.
- Schockenhoff, Eberhard (1987): *Bonum hominis: Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl.
- Schönberger, Rolf (2001): *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- (2012): *Thomas von Aquin zur Einführung*. 4. erg. Aufl. Hamburg: Junius.
- Schulemann, Günther (1915): *Das Kausalprinzip in der Philosophie des Hl. Thomas von Aquino*. Münster i. W.: Aschendorff.
- Schumacher, Matthew (1905): *The Knowableness of God: Its Relation to the Theory of Knowledge in St. Thomas*. Notre Dame, Ind.: Univ. Pr.
- Schupp, Franz (2003): *Geschichte der Philosophie im Überblick. Christliche Antike – Mittelalter*. Bd. 2. Hamburg: Meiner.
- Schwartz, Thomas (2001): *Zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung: Das Gewissen in der Anthropologie und Ethik des Thomas von Aquin*. Münster [u.a.]: Lit.
- Seidl, Horst (1985): „Bemerkungen zur ‚Quarta Via‘ des Thomas von Aquin“. In: Kremer, Klaus (Hg.): *Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute*. Leiden [u.a.]: Brill.
- (1988): „Über die Erkenntnis erster, allgemeiner Prinzipien nach Thomas von Aquin“. In: Zimmermann, Albert (Hg.): *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*. Berlin [u.a.]: de Gruyter [MM 10], S. 103-16.
- Senner, Walter (2006): „Wahrheit bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin“. In: Enders, Markus / Szaif, Jan (Hg.): *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. Berlin [u.a.]: de Gruyter, S. 103-48.
- Shields, Christopher (2017): „Aristotle’s Requisite of Self-Knowledge“. In: Renz (Hg.)(2017), S. 44-60.



- Shin, Chang-Suk (1993): „Imago Dei“ und „Natura hominis“: Der Doppelansatz der thomistischen Handlungslehre. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sladeczek, Franz M. (1926): „Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin“. In: *Scholastik* 1, S. 184-215.
- (1930): „Die Selbsterkenntnis als Grundlage der Philosophie nach dem hl. Augustinus“. In: *Scholastik* 5, S. 329-56.
- Solère, Jean-Luc (2018): „James of Viterbo’s Innatist Theory of Cognition“. In: Côté, Antoine / Pickavé, Martin (Hg.): *A Companion to James of Viterbo*. Leiden: Brill, S. 168-217.
- Solignac, Aimé (1971): Art. „Image et ressemblance. IV. Chez les scolastiques du 13<sup>e</sup> siècle. C. L’école dominicaine. 2. Saint Thomas d’Aquin“. In: *DSp* 7/2, Sp. 1434-51 (über Thomas: Sp. 1446-50).
- South, James B. (1996): „Intellectual Knowledge of Material Particulars in Thomas Aquinas: An Introduction“. In: Hackett, Jeremiah (Hg.): *Aquinas on Mind and Intellect: New Essays*. Oakdale, NY: Dowling College Pr., S. 85-115.
- Speer, Andreas (1997): „Bonaventure and the Question of a Medieval Philosophy“. In: *Medieval Philosophy and Theology* 6, S. 25-46.
- (2001a): Art. „Vernunft; Verstand. III. Mittelalter. – B. Lateinische Traditionen im 12. Jh.“. In: *HWP* 11, Sp., 770-4.
- (2001b): Art. „Vernunft; Verstand. III. Mittelalter. – D. Hochscholastik“. In: *HWP* 11, Sp., 780-6.
- (2004): „The Epistemic Circle: Thomas Aquinas on the Foundations of Knowledge“. In: Gerd van Riel et al. (Hg.): *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*. Leuven: Leuven Univ. Pr., S.119-32.
- (Hg.)(2005a): *Thomas von Aquin: Die „Summa theologiae“: Werkinterpretationen*. Berlin [u.a.]: de Gruyter.
- (2005b): „The Hidden Heritage: Boethian Metaphysics and Its Medieval Tradition“. In: *Quaestio* 5, S. 163-81.
- Spruit, Leen (1994): *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge*. Bd. 1: Classical and Medieval Discussions. Leiden [u.a.]: Brill.
- Squire, Aelred K. (1951): „The Doctrine of the Image in the ‚De veritate‘ of St. Thomas“. In: *Dominican Studies* 4, S. 164-77.
- Städtler, Michael (2005): „Selbstbewußtsein und Person bei Thomas von Aquin: Begriffliche Konstruktionen und praktische Konsequenzen“. In: Mensching, Günther (Hg.): *Selbstbewußtsein und Person im Mittelalter*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 19-37.
- Steel, Carlos (1998): „Medieval Philosophy: An Impossible Project? Thomas Aquinas and the ‚Averroistic‘ Ideal of Happiness“. In: Aertsen, Jan A. / Speer, Andreas (Hg.): *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin [u.a.]: de Gruyter [MM 26], S. 152-74.
- Stock, Michael (1958): „Sense Consciousness According to St. Thomas“. In: *Thom.* 21/4, S. 415-86.
- Stringhammer, Hermann (2002): Art. „Trinität II. Mittelalter“. In: *TRE* 34, S. 100-5.
- Stróżyński, Mateusz (2013): „There is no Searching for the Self: Self-Knowledge in Book Ten of Augustine’s ‚De Trinitate‘“. In: *Phronesis* 58/3, S.280-300.

- Studer, Basil (2005): Augustins „De Trinitate“: Eine Einführung. Paderborn [u.a.]: Schöningh.
- Sullivan, John E. (1963): *The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence*. Dubuque, IA: Priory Pr.
- Sweeney, Leo (1994): „Must Thomism Become Kantian to Survive? A Negative Response“. In: Knasas, John F. X. (Hg.): *Thomistic Papers VI*. Houston, Tex.: Univ. of St. Thomas, S. 171-94.
- Szaif, Jan (1999): „Selbsterkenntnis: Thomas contra Augustinum“. In: *ThPh* 74, S. 321-37.
- Taieb, Hamid (2018): „Intellection in Aquinas: From Habit to Operation“. In: Faucher, Nicolas / Roques, Magali (Hg.): *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*. Cham: Springer, S. 127-41.
- Tavuzzi, Michael (1987): „Aquinas on the Preliminary Grasp of Being“. In: *Thom.* 51, S. 555-74.
- Te Velde, Rudi A. (1995): *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden [u.a.]: Brill.
- (2003): „Die Differenz in der Beziehung zwischen Wahrheit und Sein. Thomas' Kritik am augustinischen Wahrheitsverständnis“. In: Pickavé, Martin (Hg.): *Die Logik des Transzendentalen: Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. Berlin [u.a.]: de Gruyter [*MM* 30], S. 179-97.
- (2005): „Schöpfung und Participation“. In: Andreas Speer (Hg.) (2005a), S. 100-24.
- (2006): *Aquinas on God: The „Divine Science“ of the Summa Theologiae*. Aldershot [u.a.]: Ashgate.
- (2015): „Aquinas's Aristotelian Science of Metaphysics and Its Revised Platonism“. In: *Nova et Vetera* (English Edition) 13/3, S. 743-64.
- TeSelle, Eugene (2002): *Augustine, the Theologian*. Eugene, Or.: Wipf and Stock Publishers.
- Theiler, Willy (1966): *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin: de Gruyter.
- Thibault, Herve J. (1970): *Creation and Metaphysics: A Genetic Approach to Existential Act*. The Hague: Nijhoff.
- Tomarchio, John (1998): „Four Indices for the Thomistic Principle *Quod recipitur in aliquot est in eo per modum recipientis*“. In: *MS* 60, S. 315-67.
- (1999): Thomistic Axiomatics in an Age of Computers. In: *History of Philosophy Quarterly* 16/3, S. 249-75.
- (2001): „Aquinas' Division of Being According to Modes of Existing“. In: *RMet* 54/3, S. 585-613.
- Torrell, Jean-Pierre (1995): *Magister Thomas: Leben und Werk des Thomas von Aquin*. Freiburg [u.a.]: Herder [Orig.: *Initiation à saint Thomas d'Aquin: sa personne et son œuvre*. 1993].
- (1997): „La vision de Dieu per essentiam selon saint Thomas d'Aquin.“ In: Pasche, Véronique: *La visione e lo sguardo nel Medio Evo. View and Vision in the Middle Ages*. Firenze: SISMEL, Ed. del Galluzzo, S. 43-68.
- (2003): *Saint Thomas Aquinas. Spiritual Master*. Bd. 2. Übers. v. Robert Royal. Washington, D.C.: The Catholic Univ. of America Pr. [Orig.: *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*. Fribourg, Suisse: Éd. Univ. [u.a.] 1996]

- Tuninetti, Luca F. (1996): „*Per se notum*“: Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin. Leiden [u.a.]: Brill.
- Twetten, David B. (2005): „Aquinas’s Aristotelian and Dionysian Definition of ‚God‘“. In: *Thom.* 69, S. 203-50.
- Van Fleteren, Frederick (2010): „Augustine and Philosophy: *Intellectus Fidei*“. In: Cary, Phillip et al. (Hg.): *Augustine and Philosophy*. Lanham, Md.: Lexington Books, S. 23-40.
- Van Nieuwenhove, Rik (2017): „Contemplation, Intellectus, and Simplex Intuitus in Aquinas: Recovering a Neoplatonic Theme“. In: *ACPQ* 91/2, S. 199-225.
- Vennebusch, Joachim (1963): Ein anonymes Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts: *Questiones in tres libros De anima*. Paderborn: Schöningh.
- Verbeke, Gérard (1954): „Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez Saint Augustin“. In: *Augustiniana* 4, S. 495-515.
- (1975): „Gewißheit und Ungewißheit philosophischen Denkens nach Thomas von Aquin“. Kluxen, Wolfgang (Hg.): *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*. Freiburg [u.a.]: Alber, S. 73-100.
- (1976): „Man as a ‚Frontier‘ according to Aquinas“. In: Ders. (Hg.): *Aquinas and Problems of His Time*. Leuven: Leuven Univ. Pr., S. 195-223.
- (1992): „A Crisis of Individual Consciousness: Aquinas’ View“. In: *MSM* 69, S. 379-94.
- Vorster, Hans (1965): *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wagner, Marion (1989): *Die philosophischen Implikate der „Quarta via“: Eine Untersuchung zum vierten Gottesbeweis bei Thomas von Aquin (S. Th. I 2,3 c.)*. Leiden [u.a.]: Brill.
- Weber, Hubert P. (2010): „The *Glossa In IV Libros Sententiarum* by Alexander of Hales“. In: Rosemann (Hg.) (2010), S. 79-109.
- Weismayer, Josef (1995): Art. „Einwohnung Gottes“. In: *LThK* 3, Sp. 560-2.
- Wieland, Georg (1981): *Ethica – scientia practica: Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*. Münster: Aschendorff.
- Wilkins, Jeremy D. (2018): *Before Truth Lonergan, Aquinas, and the Problem of Wisdom*. Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Pr.
- Wippel, John F. (2000): *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington, D.C. [u.a.]: Catholic Univ. of America Pr.
- (2002): „Thomas Aquinas on the Separated Soul’s Natural Knowledge“. In: MacEvoy, James / Dunne, Michael (Hg.): *Thomas Aquinas: Approaches to Truth: The Aquinas Lectures at Maynooth, 1996-2001*. Dublin: Four Courts Pr., S. 114-40.
- (2007): *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*. Washington, DC: Catholic Univ. of America Pr.
- (2007a): „The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas’s Metaphysics“. In: Ders. (2007), S. 31-64 (Kap. 2).
- (2007b): „Truth in Thomas Aquinas“. In: Ders. (2007), S. 65-112 (Kap. 3).
- (2007c): „Thomas Aquinas and the Axiom ‚What is Received is Received According to the Mode of the Receiver‘“. In: Ders. (2007), S. 113-22 (Kap. 4).

- Witt, Jeffrey C. (2015): „Acquired Faith and Mair’s Theological Project“. In: Slotemaker, John T. / Witt, Jeffrey C. (Hg.): *A Companion to the Theology of John Mair*. Leiden: Brill.
- Wittmann, Michael (1962): *Die Ethik des Hl. Thomas von Aquin: In ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht*. Frankfurt am Main: Minerva (Unveränd. Nachdr. [der Ausg.] München, 1933).
- Wood, Adam (2011): „The Faculties of the Soul and Some Medieval Mind-Body Problems“. In: *Thom.* 75, S. 585-636.
- Wood, Jacob W. (2016): „Kataphasis and Apophasis in Thirteenth Century Theology: The Anthropological Context of the *Triplex Via* in the *Summa fratris Alexandri* and Albert the Great“. In: *The Heythrop Journal* 57, S. 293-311.